De Invloed van den Griekschen Geest op de boeken Spreuken, Prediker, Job

DOOR

WILLEM SWART.

De Invloed van den Griekschen Geest

op de boeken

Spreuken, Prediker, Job.

De Invloed van den Griekschen Geest

op de boeken

Spreuken, Prediker, Job.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE GRONINGEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

DR. G. HEYMANS,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

TEGEN DE BEDENKINGEN DER FACULTEIT

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP

DONDERDAG 3 DECEMBER,

DES NAMIDDAGS TE 8 UUR,

DOOR

WILLEM SWART,

GEBOREN TE GRIJPSKERK.

NED. HERV. PREDIKANT TE HUINS EN LIJONS.

Te Groningen bij H. L. VAN DER KLEI. — 1908.

AAN MIJN VADER

EN

AAN DE NAGEDACHTENIS MIJNER MOEDER.

Het is meer dan het volgen eener oude gewoonte, wanneer ik na het voltooien mijner studiën een woord van dank breng aan U, die mijn leermeesters zijt geweest.

Gij hebt in mij de liefde tot nadenken en onderzoek gewekt en daardoor voor mij een bron van levensgenot ontsloten, die mij anders allicht verborgen was gebleven.

Dit woord van dank geldt in 't bijzonder U, hooggeachte Professor WILDEBOER. Gij telt voor mij nog mee in de rij van Groningen's Geleerden. Door mijn studie kwam ik het meest met U in aanraking; Gij hebt mij bij de keuze van mijn onderwerp geleid; Gij hebt de wording van dit proefschrift met belangstelling gevolgd. Uw vriendschap zal ik niet licht vergeten.

Wat zal ik tot U zeggen, Hooggeleerde BLEEKER. Gij kent mij niet, noch de wording van dit proefschrift. Toch hebt Gij met bereidvaardigheid de taak van Uwen voorganger overgenomen en was ik reeds meermalen in de gelegenheid Uw steun op hoogen prijs te stellen. Voor dit alles mijn hartelijken dank.

INHOUD.

INLEIDING.

Naar ik vermoed, is de titel van dit proefschrift niet terstond voor iederen lezer duidelijk. Onwillekeurig rijzen er twee vragen. Ten eerste: Wat wordt bedoeld met den algemeenen term „Grieksche Geest"? Ten tweede: Hoe komt men er toe, te onderstellen, dat deze „Grieksche Geest" op de een of andere wijze invloed zou hebben uitgeoefend op de Hebreeuwsche geschriften, Spreuken, Prediker en Job? Door het beantwoorden van deze twee vragen hoop ik den lezer het onderwerp, dat in de volgende bladzijden behandeld zal worden, een weinig nader te brengen. In de eerste plaats wijs ik daartoe op een historische gebeurtenis, die als feit zeker algemeen bekend is, maar waarvan ik de vèrstrekkende gevolgen, op allerlei gebied, met een enkel woord nader onder de aandacht moet brengen. Ik bedoel het optreden van Alexander den Groote als veroveraar in de landen van het Oosten.

Vóór zijn optreden, in de laatste helft van de 4de eeuw voor Christus, hadden het Westen en het Oosten bijna geheel afgezonderd van elkander geleefd; tenminste de aanraking is, voorzoover wij weten, niet

van dien aard geweest, dat ze den geest der volkeren voor elkander heeft ontsloten. [1])

Wij kunnen gerust zeggen, dat tot op Alexander den Groote de Grieksch-Romeinsche en de Semitische wereld ieder haar eigen cultuurgeschiedenis hebben gehad. Dit werd geheel anders, toen de Macedonische heerscher het Perzische Rijk aan zich onderwierp en door menigvuldige kolonisaties, gepaard met een uiterst tactvol optreden, deze verschillende menschenrassen met elkander in gemeenschap bracht. Door de veroveringen van Alexander is het Oosten voor de Grieksche cultuur ontsloten en onder zijne kunst- en letterlievende opvolgers ontwikkelde zich daar een' eigenaardige beschaving, waarin wel is waar het Grieksche element ver de overhand heeft, maar die toch, door den Oosterschen bodem, waarop ze gegroeid is, een eigenaardig gemengd karakter vertoont. Deze beschaving, die natuurlijk verschillend is, naar den aard der volkeren en der tijden, wordt gewoonlijk met een algemeenen naam genoemd: „het Hellenisme" [2]).

Dit Hellenisme is begonnen in het laatst van de 4de eeuw vóór Christus; het heeft beslag gelegd op alle levensuitingen van de volkeren van het Oosten, tot zelfs in Indië; het heeft zijnen stempel gedrukt

---

[1]) De feiten, door E. Sellin genoemd, kunnen het tegendeel niet bewijzen. Cf. zijn: „Die Spuren Griechischer Philosofie im A. T."; S. 29.

[2]) Over de Hellenistische cultuur in 't algemeen vergelijke men: J. P. Mahaffy. Greek Life and Thought from the age of Alexander to the Roman conquest.

op de laatste periode van de Grieksch-Romeinsche beschaving; het heeft in Egypte, in 't bijzonder in Alexandrië, de vergaderplaats van alle volkeren der toenmaals beschaafde wereld, een zeer veelzijdige litteratuur doen ontstaan [1]); het heeft zijn eigenaardig karakter verleend aan een' litteratuurgroep, dien we allen kennen, ik bedoel het Nieuwe Testament.

Wanneer ik nu in den titel en in het vervolg in dit geschrift spreek van den „Griekschen Geest", dan bedoel ik daarmee dien Geest, die van het oude Hellas, de bakermat der Grieksche Wijsheid, is uitgegaan; de zaden van de Grieksche cultuur in het Oosten heeft uitgestrooid, en zoo een eigenaardig genuanceerde Grieksche wereldbeschaving in het aanzijn riep, die wij kennen onder den naam van het Hellenisme.

Deze Grieksche Geest heeft, zooals zich reeds vermoeden laat, zijnen invloed ook onder de Joden doen gelden. [2]) Hoe ver die invloed gegaan is, kunnen we afmeten naar de Joodsch-Hellenistische litteratuur,

---

[1]) Cf. Fr. Susemihl. Geschichte der Griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit.

[2]) Over Jodendom en Hellenistische cultuur cf.:

Paul Wendland. Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.

Freudenthal. Hellenistische Studiën.

Bertholet. Die Stellung Israels und der Juden zu den Fremden.

Hugo Willrich. Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung.

Schürer. Gesch. des Jüd. Volkes, u.s.w.; III; neueste Auflage.

Zeller. Die Philosofie der Griechen; III²; dritte Auflage.

Bousset. Die Religion des Judentums im N. Tlichen Zeitalter.

waarvan aanzienlijke werken en niet weinige fragmenten zijn overgebleven.[1]) Deze Joodsch-Hellenistische geschriften leeren ons, dat de vrome Joden zich van de Grieksche beschaving hebben bediend, om hun eigen geloof te veredelen en het voor de heidenen aannemelijk te maken. Het waren in de eerste plaats de Alexandrijnsche Joden, die zich tot de nieuwe cultuur aangetrokken gevoelden en hunne geestelijke erfenis er mee hebben verrijkt; Alexandrië toch was het hoofdcentrum van de moderne Helleensche beschaving. Wij weten echter, dat ook de Palestijnsche Joden zich niet aan de bekoring, die van het Hellenisme uitging, hebben kunnen onttrekken; de geschiedenis van den Maccabeeschen opstand is daar, om dat te bewijzen. Op elk gebied des levens drong de nieuwe Geest door en zelfs de Joodsche orthodoxie, die zich na den Maccabeeschen oorlog trachtte van elken vreemden smet te zuiveren, heeft toch de wettische omheining niet zoo goedsluitend kunnen maken, dat niet nog kiemen van den gehaten Geest in haren tuin binnendrongen. Dat het Hellenisme in de Joodsche gemeente, die in het Vaderland gebleven was, zijnen invoed heeft doen gevoelen, staat buiten allen twijfel.

Het is echter de vraag, wanneer die invloed is begonnen. Zeker niet na het begin van de 2de eeuw voor Christus. Of wij verder mogen teruggaan, is bij gebrek

---

[1]) Cf. Freudenthal. Hellen. Studiën.
Schürer. III, 3e Auflage.

aan bepaalde bescheiden niet uit te maken; dit is tot dusverre de overtuiging van verreweg de meeste geleerden. We staan hier echter voor een' moeilijke kwestie, tot welker oplossing dit proefschrift waarschijnlijk een weinig kan bijdragen.

Sommige geleerden toch meenen, dat we ook voor dien tijd duidelijke sporen van den Griekschen Geest in de Palestijnsche Gemeente kunnen waarnemen. Zoo zijn er, die het boek Prediker houden voor een Hellenistisch geschrift in Joodsch gewaad; anderen voegen daarbij het boek Job, en in den laatsten tijd komt een Oostenrijksch geleerde ons vertellen, dat de geheele Joodsche Wijsheidslitteratuur van Hellenistischen oorsprong is; ja, dat zelfs de psalmen, hoewel uit reactie ontstaan, toch hun' wording danken aan den nieuwen Geest, die van het Westen Palestina binnendrong. Deze onderstelling is niet zoo willekeurig, als men bij het eerste hooren allicht zou meenen. De Wijsheidsgeschriften toch vormen een eigen typisch genre in de Hebreeuwsche letterkunde, dat werkelijk in meer dan één opzicht aan latere Grieksche auteurs doet denken. [1])

Hiermee heb ik den korten titel van dit geschrift voor den lezer nader toegelicht. Het zal ons, na het gezegde, niet zwaar vallen, een kort overzicht te geven van den gang van het volgende onderzoek. We zagen, dat we over een' niet onaanzienlijke Joodsch-Helle-

---

[1]) Cf. Bruch. Weisheitslehre der Hebräer.

nistische litteratuur kunnen beschikken. Deze litteratuur stelt ons in staat, het algemeen karakter en allerlei kenmerkende eigenaardigheden van het Joodsch Hellenisme te leeren kennen. Het ligt nu, dunkt mij, voor de hand, dat we — alvorens ons onderzoek op breeder basis te beginnen — ons eens afvragen, of de eigenaardigheden, die het Joodsch Hellenisme onderscheiden, ook aangetroffen worden in de geschriften, die het voorwerp uitmaken van ons onderzoek. Is dit het geval, vertoonen onze Wijsheidsboeken hetzelfde onmiskenbaar Grieksche cachet als de Joodsch-Hellenistische geschriften, dan hebben we verder nog slechts te onderzoeken, in welke mate en met welke eigenaardige nuanceering de Grieksche beschaving zich hier vertoont. Heeft echter dit onderzoek een negatief resultaat, dan hebben we nog iets gewonnen; we weten dan n.l., dat onze Wijsheidsboeken, indien ze al tot de Hellenistische litteratuur gerekend moeten worden, toch een eigen karakter vertoonen; m. a. w., dat zich hier de inheemsche beschaving op geheel eigenaardige wijze met de Grieksche heeft geassimileerd. Dit resultaat moge den lezer sober schijnen, het werkelijke onderzoek zal ons echter leeren, dat het niet alleen staat; immers wij krijgen hierbij Joodsch-Hellenistische geschriften onder oogen; we zien nu eens meer, dan weer minder duidelijk, hoe de Grieksche en Joodsche cultuur zich met elkander hebben verbonden en al voortgaande wordt ons oog gescherpt in het onderscheiden van de verschillende bescha-

vingselementen, hetwelk ons bij het vervolg van ons onderzoek ten goede komt. Verder mag niet worden vergeten, dat zich op grond van de verkregen resultaten, bij ons langzamerhand een overtuiging vormt, die — al is ze nog niet scherp omlijnd — toch later in sommige gevallen den doorslag kan geven. Deze voordeelen zullen blijken groot genoeg te zijn, om eerst een afzonderlijk hoofdstuk te wijden aan de Chokma [1]) en het Joodsch Hellenisme, om daarna — bij negatief resultaat — de Chokma te leeren zien in het licht van den Griekschen Geest in het algemeen.

---

[1]) Deze algemeene term zal ik voortaan dikwijls gebruiken in plaats van het omslachtige „Spreuken, Prediker en Job", hoewel deze drie geschriften slechts een deel — al is het ook het belangrijkste — van de geheele Chokma-litteratuur vormen.

EERSTE HOOFDSTUK.

De Chokma en Het Joodsch Hellenisme.

Vooreerst ontleenen we dan den maatstaf voor ons onderzoek aan de z.g. Joodsch-Hellenistische litteratuur. Reeds deden wij uitkomen, dat wij uit een mogelijk negatief resultaat van dit voorloopig onderzoek geen al te vèrstrekkende gevolgtrekkingen mogen maken. Immers de Grieksche cultuur is zoo ontzaggelijk rijk; bedenkt men daarbij, dat in dezen tijd alle beschavingselementen in gisting geraakten en dat alle wegen voor het geestelijk verkeer der volkeren openstonden, dan kan het zelfs ongerijmd schijnen, een bepaald type als maatstaf te willen aannemen. Toch moeten we, m.i., ook voor overdrijving naar dezen kant waken; want al maakt het cultuurproces soms op ons een' chaotischen indruk, bij nader toezien is daarin toch eenheid van richting te bespeuren en ook waar dit niet het geval is, daar herkent men in

de geschriften toch duidelijk den gemeenschappelijken oorsprong. Uit het grootste deel van de litteratuur, die ons is overgebleven, zien we duidelijk, dat het Joodsche denken zich onder Griekschen invloed vooral in één bepaalde richting heeft ontwikkeld. De vertaling der LXX, Aristobulus, het boek der Wijsheid en Philo zijn even zoovele stadiën in het proces der Helleniseering, dat de Joodsche Godsdienst in Alexandrië heeft doorgemaakt. Om dit eigenaardig verschijnsel eenigszins te begrijpen, moeten we het leeren zien in verband met de richting van het Grieksche denken in de laatste eeuwen voor Christus.

Toen de classieke periode voor de Grieksche filosofie was geëindigd, concentreerde zich het geestelijk leven in de verschillende scholen. Hier was het denken ondergeschikt aan de praktijk van het leven, het zwaartepunt lag dan ook, wat de theorie betreft, in de ethiek. Hierop is weldra een' periode gevolgd, waarin de filosofie geheel werd onttroond. De tegenstrijdige resultaten, waartoe de verschillende filosofen waren gekomen, leidden tot twijfel aan de macht van het denken; de scepsis maakte zich steeds meer van de gemoederen meester. Hiermee ging in breede kringen een bankroet van het zedelijk leven gepaard, waartoe ook de ongunst der tijden had meegewerkt. Zoo lag dan de glorietempel, dien de oude mensch zichzelven had gebouwd, in puin. Met het deemoedigend bewustzijn, dat het wezen der dingen te diep en te hoog is voor menschelijk denken, en dat

hij, al strevende, het voorgestelde ideaal toch niet zal kunnen bereiken, staat de eens zoo fiere Helleen voor de ruïne van zijn' grootheid. Steeds meer dringt onder de edele geesten het bewustzijn door, dat de Godheid, de absolute maatstaf van ons denken en willen, niet in deze wereld is, binnen het bereik van onze eindige krachten. Ver boven de wereld van het tijdelijke en onvolmaakte is het eeuwige en volmaakte, waarheen zich alles uitstrekt; maar als naar een onbereikbaar ideaal, dat slechts gekend wordt, in zooverre het zich zelve mededeelt.

Deze ontwikkeling van het Grieksche denken, de overgang van filosofie tot godsdienst, bood den Joodschen denkers gelegenheid, de vreemde cultuur aan de veredeling van hun eigen geestelijk bezit dienstbaar te maken. Of en in hoeverre de Joodsche godsdienst de ontwikkeling van den Grieksche Geest in deze richting heeft bevorderd, is niet uit te maken [1]. Wij zien de Alexandrijnsch-Joodsche ontwikkeling met de zuiver Grieksche parallel gaan; de eerste eindigde ten slotte in het theosofische systeem van Philo, de laatste in dat van Plotinus.

Onze Joodsch-Hellenistische litteratuur vertoont dus voor een deel den stempel eener bepaalde geestesrichting. Ik zeg „voor een deel"; in sommige geschriften toch is de familietrek zeer zwak, in andere geheel

[1] Cf. Zeller. Die Philosophie der Griechen, III.

niet aanwezig [1]). Op dit laatste komen we aanstonds terug. Eerst bepalen we ons tot het feit, dat een groot en belangrijk deel van de Joodsch-Hellenistische litteratuur behoort tot dezelfde familie; en we vragen ons af: „Vinden we de eigenaardigheden, die deze familie kenmerken, ook bij de Chokma-litteratuur terug?" Is dat het geval, mochten juist die trekken die onze Wijsheidsgeschriften tot een' afzonderlijken groep in den O. Tischen kanon stempelen, behooren tot de kenmerkende eigenaardigheden van het Joodsch Alexandrinisme, dan zouden we met recht mogen vermoeden, dat zich hier in het Joodsche kleed inderdaad de Grieksche Geest heeft verstoken Blijkt echter het tegendeel, dan moeten we de vraag naar verwantschap tusschen beide litteratuurgroepen wat algemeener stellen. Doch hierover straks. In de eerste plaats hebben we hier het karakter van het Joodsch Alexandrinisme i.e.z. nader te omschrijven. Wij doen dat aan de hand van Zeller [2]). Hij vat de eigenaardigheden van deze geestesrichting op de volgende wijze samen: „Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstrakter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper

[1]) Men vergelijke o.a. den Aristeasbrief en het 4de Makkabaeërboek. Zie verder Freudenthal: Hellenistische Studiën.

[2]) Zie boven. III², S. 251.

anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer asketischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus".

Wanneer we deze kenmerken nagaan, zien we, dat strikt genomen, geene ervan op onze Wijsheidsgeschriften toepasselijk is. Hebben wij hier dus te doen met Joodsch-Hellenistische geschriften, dan is het Helleniseeringsproces een' anderen weg gegaan. Deze mogelijkheid moeten we, zooals reeds gezegd is, openlaten. Een' zoo ingrijpenden invloed van Grieksche cultuur als Friedländer [1]) onderstelt, acht ik echter, na het voorafgaande, zeer onwaarschijnlijk.

Volgens dezen geleerde is de Chokma-litteratuur zoo door en door vergriekscht, dat de Grieksche filosofie, trots het Semitische masker, de poriën uitziet. En dit zou plaats gehad hebben zonder een spoor van die geestelijke strooming, waardoor het denken van de Helleensche wereld voor een groot deel werd bepaald; die op het Jodendom van de diaspora oogenblikkelijk beslag heeft gelegd; waartoe ieder ernstig denkende Jood zich uit den aard der zaak moest aangetrokken gevoelen? Dit acht ik niet waarschijnlijk, vooral niet wanneer we erbij in aanmerking nemen, dat de Joden in Alexandrië met hun' Palestijnsche geloofsgenooten in druk verkeer stonden.

---

[1]) M. Friedländer. Griechische Philosofie im Alten Testament, S. 6.

Wij willen thans de vraag algemeener stellen. Tot de Alexandrijnsche filosofie, in engeren zin, behooren onze Joodsche Wijsheidsgeschriften niet. Van de meest kenmerkende eigenaardigheden dezer geestesrichting zijn zelfs geen sporen aanwezig.

Er zijn echter meer geschriften, waarbij dit niet het geval is, terwijl ze toch duidelijk hun' Hellenistisch-Joodsche afkomst verraden. De vreemde cultuur maakt zich op de eene of andere wijze duidelijk kenbaar; ze is niet zoo met de inheemsche samengesmolten, dat wij over den oorsprong in twijfel behoeven te staan.

Hier wordt ons, dunkt mij, een anderen weg gewezen, om te onderzoeken, of er verwantschap bestaat tusschen de Chokma-litteratuur en de Joodsch-Hellenistische geschriften. Wij kunnen de vraag op de volgende wijze stellen: „Kenmerkt zich ons Spreukenboek, Prediker of Job, ook door één of meer van de eigenaardigheden, waardoor een Joodsch-Hellenistisch geschrift als zoodanig terstond opvalt?"

Daartoe moeten we weten, hoe een Jood, die zich de Grieksche beschaving in meerdere of mindere mate heeft eigen gemaakt, schrijft en denkt.

In de eerste plaats wil ik de aandacht vestigen op de taal. Het is opvallend, dat de Joden zich zoo snel het Grieksch hebben eigen gemaakt. Een der oorzaken hiervan is deze, dat de moedertaal zich zoo moeilijk aanpaste aan de nieuwe beschaving. Menschen, die de Grieksche dichters en proza-schrijvers

gelezen hadden, die getroffen waren door de schoonheid van hun' taal en zich geestelijk hadden gevormd naar Grieksche voorbeelden, konden zich niet meer bedienen van het Hebreeuwsch, waaraan elke elegante bewegelijkheid ontbrak en dat moeielijk een terminologie kon scheppen, welke die van de Grieksche filosofen zou kunnen vervangen. De Grieksche Geest maakte de Grieksche taal van zelf onontbeerlijk. Men leze b.v. de „Wijsheid van Salomo".

We hebben hier een' Joodschen Wijze voor ons, die zijn' geestelijken schat met de nieuwe cultuur heeft verrijkt. Zijn taal herinnert soms wel is waar aan de rustige, vermanende en leerende trant van de Joodsche Chokma, zoo b.v. het eerste hoofdstuk; de auteur had dit gedeelte en sommige andere in zijn' moedertaal kunnen neerschrijven. Maar een anderen indruk krijgen we reeds van het tweede en volgende hoofdstukken. Hiervan zegt Willibald Grimm [1]): „Die Darstellung nimmt, in Schilderung der freigeisterischen Welt- und Lebensansicht den Charakter eines an griechische Nationalschriftsteller erinnernden lyrischen Ergusses an, gefällt sich in einem Reichthum von Bildern, zierlichen Antithesen (11, 8—10; 13, 8), sogar in einem Soriten (6, 17—20), in Naturschilderungen, erhebt sich sehr häufig zu rhetorisch-dichterischem Zwunge (5, 15), der seinen glänzenden Gipfel erreicht im Preise der Göttlichen Weisheit".

[1]) Exeg. Handb. z. d. Apokr. des A. T.

Zoo schrijft een Joodsch Wijze, die met de Grieksche cultuur kennis heeft gemaakt.

Niet minder duidelijk zijn de Hellenismen in den gedachteninhoud der Alexandrijnsche schrijvers te herkennen. Ik wil hier enkele voorbeelden aanhalen, waaraan men zal kunnen zien, hoe algemeene sporen van den Griekschen Geest en bepaalde filosofische gedachten uitkomen in een overigens Joodsch geschrift.

Wat het eerste betreft, vergelijke men onder anderen Pseudo-Salomo 5, 17 sqq., waar de schrijver zegt van God ontvangen te hebben de kennis van al het zijnde (*γνωσις των όντων*); van het systeem der wereld (*συστασις κοσμου*), en van de kracht der elementen (*ἐνεργεια στοιχειων*).

Verder 13, 1—9, een historisch-psychologische reflectie over 't ontstaan van den afgodendienst, welke sterk aan Rom. I herinnert.

Nog gemakkelijker zijn in de Hellenistische geschriften gedachten te herkennen, die aan bepaalde filosofische systemen zijn ontleend. Ik begin hier maar weer met Pseudo-Salomo. Dit geschrift toch is een voortzetting van de Joodsche Chokma in Alexandrië. Hieruit kunnen wij dus het best leeren, hoe de Wijsheid zich ontwikkeld heeft onder invloed van de Grieksche filosofie. Zeer duidelijk komt dat uit in de schildering van de gepersonificeerde Chokma. Men gevoelt terstond, dat de Hellenistische Wijze hierbij denkt aan de Stoïsche Logos. Het is duidelijk

aan te wijzen, dat hij aan de Stoa zijn' terminologie heeft ontleend; ja, zelfs van het materialisme van deze School is hij niet vrij gebleven. [1]) Het is bijna onnoodig, om op nog andere sprekende Graecismen in de Alexandrijnsch-Joodsche litteratuur te wijzen; ze vallen iederen lezer terstond op. Zoo leert Ps.-Salomo [2]) de Platonische tegenstelling van lichaam en geest. Het lichaam is een kerker, waaruit de geest door den dood bevrijd wordt; 't is een zware last, die den geest neerdrukt en hem in zijn' vrije ontwikkeling belemmert. Omtrent de herkomst van de vier hoofddeugden kan al evenmin twijfel bestaan.

Gaan we nu van Ps.-Salomo, waartoe we ons tot dusver bepaalden, over naar andere Joodsch-Hellenistische geschriften, dan zien we, dat ook deze, niet alleen door de taal, maar ook door den gedachteninhoud duidelijk hun' afkomst verraden. In de eerste plaats de LXX.

Het is bekend, dat de oude Alexandrijnsche bijbelvertalers niet voldeden aan de eischen, welke men tegenwoordig aan een' dergelijken arbeid stelt. Zij hebben dikwijls hun' eigen dogmatische inzichten duidelijk in de vertaling doen uitkomen. Hierdoor stellen ook zij ons in staat, na te gaan, hoe zich in een' Joodschen geest Grieksche en Semitische cultuur hebben vereenigd. De talrijke voorbeelden, die

---

[1]) Cf. Ps.-Salomo, Cap. 7.

[2]) 9, 15.

Dähne [3]) met groote scherpzinnigheid overal aanwijst, zijn te twijfelachtig, om voor ons doel zeer bruikbaar te zijn. Ik wijs slechts op de meest bekende, die voor ieder onmiddellijk duidelijk zijn. Zoo wordt Ex. 3, 14 vertaald: *ἐγω εἰμι ὁ ὠν. και εἰπεν Οὑτως ἐρεις τοις ὑιοις Ἰσϱαηλ Ὁ ὠν ἀπεσταλκεν με προς ὑμας.*

Men merkt hier terstond den invloed van de abstracte Godsgedachte, die vooral sinds Aristoteles steeds meer een vaststaand uitgangspunt werd van het Grieksche denken. Nog duidelijker komt dit uit in de vertaling van Ex. 24, 10 en 11. Hier zou letterlijk vertaald moeten worden: *και εἰδον τον θεον Ἰσϱαηλ*; maar de Alexandrijnsche vertaler, die hieraan natuurlijk aanstoot neemt, vertaalt: *και εἰδον τον τοπον οὑ ἱστηκει ὁ θεος του Ἰσϱαηλ.*

Vervolgens vestig ik nog de aandacht op het z.g. vierde Makkabäerboek, een ethisch tractaat, dat ons kan leeren, hoe een overigens door en door Joodsche geest zich de zedelijke beginselen van de Grieksche filosofen, in casu de Stoa, heeft toegeeigend. De schrijver behandelt de vraag, of de vrome rede (*ὁ εὐσεβης λογισμος*), de heerschappij heeft over de hartstochten. Dit thema wordt uitgewerkt op een' wijze, die ons in den schrijver eerder een adept van de Stoïsche school zou doen vermoeden, dan een vromen Jood, die niets anders beoogt, dan de verheerlijking der wet en van zijn

[3]) Jüd. Alexandrin. Religionsphil. Abth. II, S. 1—72. Cf. ook A. Fr. Gfrörer. Geschichte des Urchristenthums.

volk. Wij zouden deze voorbeelden nog met tal van andere kunnen vermeerderen[1]), maar mij dunkt de genoemde zijn voldoende, om den lezer in 't algemeen een' indruk te geven van de wijze, waarop de Grieksche en Joodsche cultuur zich met elkander hebben vereenigd.

Vatten we nu samen, dan heeft dit korte overzicht ons het volgende geleerd: Aangenomen, dat de Joodsche Chokma behoort tot den groep der Hellenistische geschriften, dan heeft het cultuurproces, waarin Joodsche en Grieksche Geest zich verbonden, hier een geheel ander verloop gehad dan onder de overige Hellenistische Joden; dan hebben deze Palestijnsche auteurs zich de elementen van de Grieksche beschaving eigen gemaakt op een' wijze, zoo verschillend van die hunner volksgenooten in de diaspora, dat hunne geschriften een van de Alexandrijnsche litteratuur in alle opzichten afwijkend type vertegenwoordigen.

Of echter van zulk een bijzonder Hellenistisch type sprake kan zijn, zal ons verder onderzoek moeten uitmaken. De weg, dien we daartoe moeten volgen, wijst zich zelven aan. Nu een vergelijking met het Joodsch Hellenisme ons niet verder brengen kan, moeten we de afhankelijkheidsvraag wel zoo algemeen

---

[1]) Ik wijs nog op de duidelijke sporen van Griekschen invloed in de Mischna; c.f. Schürer. Gesch. des Jüd. Volkes, u. s. w., 3te Aufl. Th. II. S. 43—67. Cassel, in Ersch. und Gruber's Encyclopaedie, i. v.

mogelijk stellen: „Is de Chokma-litteratuur ontstaan onder invloed van den Griekschen Geest?"

Wij gaan dus in 't vervolg bij onze beoordeeling niet meer uit van een bepaald Hellenistisch type, hoe algemeen ook genomen. Wij willen onderzoeken, of we ook sporen van Grieksche cultuur in onze Wijsheidsgeschriften kunnen ontdekken. De verschillende geleerden, die hierover hunne meening hebben uitgesproken, zullen ons daarbij den weg wijzen.

TWEEDE HOOFDSTUK.

De Chokma en De Grieksche Geest.

A. Bijzonder Deel.

Bij het onderzoek naar den invloed van den Griekschen Geest op onze Joodsche Wijsheidslitteratuur, moeten we wel onderscheiden tusschen twee vormen, waarin deze afhankelijkheidsvraag kan worden gesteld. De eene heeft betrekking op het probleem in meer algemeenen zin. Wij zouden haar aldus kunnen formuleeren: „Moet de Joodsche Wijsheid, als geestesrichting in 't algemeen, verklaard worden uit den invloed van de Grieksche beschaving op den Joodschen godsdienst?" De tweede vraag bepaalt zich tot de details. Wij zouden haar alzoo kunnen omschrijven: „Zijn er bepaalde woorden, uitdrukkingen, of pericopen in onze Wijsheidsgeschriften, die er op wijzen, dat de schrijvers met de Grieksche taal en gedachtenwereld in aanraking zijn geweest?"

Voor de eerste vraag is vooral door M. Friedländer [1]) met nadruk onze aandacht gevraagd. Met

---

[1]) Griechische Philosofie im A. T.

de bijzondere problemen, waaraan enkele onderzoekers voor hem hunne studiën hebben gewijd, laat deze geleerde zich slechts vluchtig, als in 't voorbijgaan, in. Het licht, dat de Grieksche beschaving op dit deel van het O. T. werpt, is voor hem te overtuigend, om een nadere bevestiging door geduldige toetsing van de details noodig te hebben. „Wäre das Schrifttum" zegt Fr. „das wir hier zu behandeln uns vorgenommen, kurz nach seinem Aufblühen wieder untergegangen und erst in unsern Tagen wieder aus seiner Verschollenheit hervorgerufen worden, gewiss die Fachgelehrten würden einmütig und ohne Schwanken sein Entstehen der mazedonisch-griechischen Epoche zuweisen, in welcher die durch Alexander den Grossen auch den Bewohnern Judäas zugeführten neuen Ideën den Impuls zum Aufblühen einer eigenartigen, von der früheren grundverschiedenen Litteratur, wie die Spruchweisheit sie darbietet, gegeben. Sie würden schon auf den ersten Blick in ihr eine ins Hebräische übertragene fremde Philosofie erkennen, wenn auch da mit peinlichster Sorgfalt und grosser Kunst das alte Gewand beibehalten, die alte heimatliche Dekoration bis zur vollendeten Täuschung gelungen ist. Bei näherem Zusehen blickt doch der neue Gedanke durch alle Poren der Umhüllung."

Men ziet, het is de geest, welken de Wijsheidslitteratuur ademt, die Friedländer onmiddellijk tot verwantschap met de Grieksche cultuur doet besluiten.

Inderdaad is naar deze zijde de overeenkomst dikwijls zeer opvallend; aan dien indruk kan niemand zich onttrekken, die de na-Aristotelische filosofie, wat haar algemeene tendenzen betreft, met de Chokmalitteratuur vergelijkt. [1]) Een zorgvuldige vergelijking van deze twee geestesrichtingen zou den indruk van Friedländers dikwijls vluchtig betoog nog in menig opzicht kunnen versterken. [2]) Maar zoolang de overeenkomst zich blijft bepalen tot algemeenheden, is toch altijd deze vraag zeer begrijpelijk: „Zouden deze twee stroomingen niet onafhankelijk van elkaar kunnen zijn ontstaan; kunnen ook niet in Israël de kiemen aanwezig zijn geweest, die bij verdere ontwikkeling geleid hebben tot een' aan den echt Israëlitischen Geest zoo heterogene richting?" Zoolang we niet aan bijzondere parallelen, hetzij in taal, vorm of inhoud, het onmiskenbare bewijs kunnen leveren, dat vreemde invloed heeft plaats gehad, moeten we, dunkt mij, zeer voorzichtig zijn met het constateeren van afhankelijkheid wat betreft de algemeene geestesrichting.

Hierom schijnt het mij noodig, aan de behandeling van de algemeene vragen een onderzoek naar de details te laten voorafgaan. Daarmee hebben we ons in dit gedeelte bezig te houden. Onwillekeurig treedt het eerst het boek Prediker op den voorgrond. De raadselen, waarvoor dit geschrift de exegeten van alle tijden heeft gesteld, zijn oorzaak, dat men reeds vroeg aan

[1]) Cf. Zeller, III, Einleitung.
[2]) Cf. Bruch. Weisheitslehre der Hebräer.

Griekschen invloed heeft gedacht. Wij zullen achtereenvolgens stilstaan bij de wijsgeerige systemen waarvan men bekendheid bij den schrijver van dit O. Tische boek heeft ondersteld, en ten slotte bij enkele woorden en uitdrukkingen, die men slechts uit Grieksche parallelen heeft gemeend te kunnen verklaren.

---

a. *Prediker.*

α. Prediker en Heraclitus

In 1886 verscheen van de hand van Edmund Pfleiderer een monografie over Heraclitus, den filosoof van Ephese. [1])

Aan het slot van zijn' studie laat deze geleerde een' verhandeling volgen over het boek Prediker, waarin hij duidelijke sporen van verwantschap met den Ephesiër meent te kunnen aanwijzen. Zeer eigenaardig is de meening van Pfleiderer als zou de schrijver zich nu eens met sympathie aan zijn' Griekschen voorganger aansluiten, om zich dan weer polemisch tegenover hem te stellen. „Ich glaube", zegt hij, „die Hypothese aufstellen zu dürfen, dass jenes späte Buch des alttestamentlichen Kanons sogar wirklich und genetisch mit Heraklit zusammenhängt. Scheint es mir doch in merkwürdiger Oscillation des

---

1) Die Philosofie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee.

Eklektikers zwischen Sympathie und Polemik, die Hauptgedanken des griechischen Philosofen in seine eigene skeptisch-pessimistische Welt- und Lebensanschauung umzuarbeiten und ihr einzuverleiben." [1])

Voordat Pf. deze hypothese nader toelicht, waagt hij een' onderstelling, die ook een oogenblik onze aandacht vraagt. Volgens dezen geleerde zou Prediker zich daarom vooral tot Heraklitus aangetrokken gevoeld hebben, omdat hij worstelde met hetzelfde probleem, dat het motief voor het denken van den Ephesiër zou geweest zijn. Ik zal trachten de bedoeling van Pf. met zijn eigen woorden duidelijk te maken. „Kohelet ist", zegt hij, „mit einem Wort a parte potissima, der skeptische Eschatologiker des A.T. Mehr als irgend einer vor ihm quält ihn das Skandalon des Todes, dass für die früheren Hebräer bei dem ungebrochenen nationalen Solidaritätsbewustsein, d. h. bei dem tröstenden Gedanke an die nachrückenden Geschlechter des einen Volkes Gottes, gar nicht in solcher Schärfe vorhanden gewesen war. Jetzt nach dem Zusammenbruch aller Volkshoffnungen, erhällt das persönliche Problem auf dem Standpunkt eines gedrückten und verbitterten Individualismus seinen wahren Stachel . . . . . Befand er sich aber einmal auf diesem Standpunkt und rang vergeblich mit dem uralten Räthsel, so lag es dem Rathlosen nahe, sich eventuell auch bei fremder Weisheit nach

[1]) S. 255.

Hilfe umzusehen, die ihm nach Zeit und Ort zugänglich war. Hier behaupte ich nun, dass von der in Frage kommenden griechischen Philosofie kein einziges System ihm so bedeutsam und interessant, so hoffnungsvoll und vielversprechend sein konnte, als gerade dasjenige von Heraklit. Gieng er doch, *nach unserer Fassung* [1]) genau von demselben Skandalon wie Kohelet, nemlich von dem Gegensatz des Lebens und Todes aus und war darauf bedacht, in grossartiger, zur Theodicee sich erweiternder Weise das peinliche Räthsel zu lösen. Wie sympathisch vermochte dies eventuell, jedenfalls zuerst und zunächst, den Israeliten zu berühren, dem von Hiob her wenigstens die Tendenz der Theodicee gleichfalls im Blute lag."

Wat betreft Pf.'s meening, als zou Heraklitus van het raadsel des doods zijn uitgegaan, deze is voor 't minst zeer onzeker; de fragmenten toch stellen ons slechts in staat tot gissingen. [2])

En dan zijn oordeel over het boek Prediker. Volgens Pf. concentreert zich alle belangstelling van den schrijver in nerveuse spanning op het „Skandalon des Todes."

Nu is het waar, dat Prediker hier en daar over den dood spreekt; maar veel meer wordt zijn denken bezig gehouden met de problemen van het practisch leven. Denken we maar aan de leer der vergelding. Ik begrijp niet, hoe Pf. dit een „Nebengedanke" noemen

[1]) Ik cursiveer.

[2]) Cf. Herman Diels. Die Fragm. der Vorsokratiker. Zeller, I, S. 566, sqq.

kan. Dat één lot allen wedervaart, dat is wel de droeve ervaring, waaruit zijn twijfel is ontstaan. Met deze ervaring worstelen de psalmisten, hierop strandt ook het traditioneel geloof van den dichter van het boek Job. Wij krijgen den indruk, dat vooral hiervan de twijfel is uitgegaan, die steeds meer menschen afvallig maakte van het vaderlijk geloof. Ook in het boek Prediker komt te midden van den donkeren wirwar van gedachten en gevoelens deze vergeldings-idee telkens weer naar voren. De schrijver kan haar blijkbaar niet loslaten. Nu eens drukt hij zich zeer sceptisch uit, dan weer trotseert zijn geloof elke ervaring. Prediker is daarin volkomen Jood, dat voor hem er alles van afhangt, dat in deze spanne tijds, die tusschen geboorte en dood ligt, het zedelijk evenwicht door de goddelijke voorzienigheid worde gehandhaafd. Indien hij dan ook één probleem behandelt met nerveuse spanning, dan is het wel dat van de vergelding. Hier spreekt hij zich zelven telkens tegen. Men vergelijke 8, 10. sqq: „Dan zag ik goddeloozen, die begraven werden en ter ruste ingingen; maar van de heilige plaats moesten voorttrekken en werden vergeten in de stad, die recht gedaan hadden. Ook dit is ijdel". Hierop volgt terstond: „Aangezien het oordeel over het werk der boosheid niet snel voltrokken wordt, daarom zwelt den menschenkinderen de moed, kwaad te doen; aangezien een zondaar honderd maal kwaad doet en daarbij oud wordt, *hoewel ik weet, dat het den Godvreezenden wel zal gaan, die Hem vreezen.*

Niet echter zal het den boosdoener wel gaan en, als een schaduw, zal hij niet lang leven, aangezien hij God niet vreest". Een' nieuwe ervaring werpt deze overtuiging echter terstond weer omver: „Er is iets ijdels, dat op de aarde geschiedt, dat er n.l. godvreezenden zijn, wien het gaat naar het werk der goddeloozen en goddeloozen, wien het gaat naar het werk der godvreezenden. Ik sprak: Ook dat is ijdel."

Deze eigenaardige pericoop staat in het boek Prediker niet alleen, telkens duikt het probleem weer op, wordt een tijdlang door andere verdrongen, om zich later weer aan den tobbenden denker op te dringen.

Pf. grondt zijn' meening op tal van uitspraken van den schrijver, waar in een of ander verband op den dood wordt gezinspeeld.[1]) Wie echter deze plaatsen leest, ontdekt, dat het hier meestal gaat om andere kwesties. Het spreekt overigens van zelf, dat de sceptische denker wel eens stilstaat voor het factum finale, dat het menschelijk leven afsnijdt. Nergens echter beschouwt hij den dood als een probleem, het is een van zelf sprekend verschijnsel; het leven speelt zich af in het „Diesseits" en daarna volgt het sombere schaduwbestaan van het schimmenrijk. Dat zich voor hem geen aangename gedachten aan den dood verbinden, ligt voor de hand; dat was in Israël niet mogelijk, en nog somberder werden die gedachten, waar de *enkeling* zich zag geplaatst voor het naakte

---

[1]) Cf. 1:4; 2:12,16; 3:2; 4:8 sqq; 5:11; 7:1,2; 9:5; 12:5.

feit, dat voor onzen Prediker bovendien nog het einde was van een leven vol raadselen, het groote feit, dat hem voor goed alle geloof en hoop afsneed. Zoolang er leven is, is er hoop, een levende hond is beter, dan een doode leeuw.[1]) Is echter eenmaal het aardsche leven afgesneden, dan blijft de onvereffende rekening liggen, het verbroken zedelijk evenwicht kan niet meer worden hersteld.

Pf. heeft in zijn' ijver, om van Prediker een „Eschatologiker" te maken, diens sceptische vragen over het „Nachher"[2]) dan ook onjuist geïnterpreteerd. Zij hebben geen betrekking op het lot van het gestorven individu na den dood. Deze uitingen leeren ons de practische scepsis van den Wijze: De mensch weet niet, wat zijn zal; hij mist het vermogen, om datgene, wat God gemaakt heeft, te doorzien van het begin tot het einde. Dit geldt natuurlijk vooral van wat later komt, als hij er niet meer is. Voorzoover het zijn eigen leven betreft, kan de menschelijke wijsheid hem nog eenigszins voorlichten; maar wat komt later? Daarover ligt een dichte sluier. Aan wien zal de mensch overdragen wat hij met moeite en wijsheid gewrocht heeft, zal het een Wijze dan wel een dwaas zijn?

Strekte zich onze kennis uit ook over den gang der gebeurtenissen na onzen dood, dan zou waarschijnlijk ook het vergeldingsprobleem zijn opgelost. God heeft

---

[1]) Pred. 9 : 4.

[2]) Cf. 2: 12; 3 : 21, 22 8 : 7; 10 : 14.

toch voor alle dingen een' tijd gezet, mogelijk zou Hij later nog recht kunnen doen.

Dit zijn de kategorieën, waarin Prediker denkt; hij gevoelt zich in zijn streven, om buiten de grenzen van het individueele leven uit te gaan, teleurgesteld en toch, het laat hem geen rust; hij moet het enkele leven zien en begrijpen als een welgeordend geheel in den samenhang der verschijnselen, die God — zooals hij gelooft — goed en schoon gemaakt heeft. Prediker is dan ook geen „Eschatologiker", zijn vorschen bepaalt zich tot de verschijnselen, die „onder de zon" geschieden; die moet hij kennen; hij streeft naar het ideaal der menschelijke wijsheid, zijn denken kan zich niet bevredigd gevoelen binnen de perken, die de dood hier aan het individueele leven stelt. Maar de mensch weet niet, wat zijn zal, en hoe het zijn zal, wie zal het hem zeggen? Juist daarom ligt het kwaad des menschen zoo zwaar op hem.[1]) Wie toch zal hem er toe brengen, dat hij ziet, wat na hem geschieden zal?[2]) Wist de mensch dit maar, dan zou hij ook kunnen weten, wat goed is in het leven[3]); hij zou n.l. tijd en omstandigheden kennen van alle gebeuren „onder de zon" en veel van wat hem nu raadselachtig schijnt en hem als een blind noodlot overvalt, zou zijn' beteekenis krijgen in het geheel der door God gewilde dingen. Maar de dwaas verspilt daarover

1) 8:6.
2) 3:11, 12.
3) 8:12.

veel woorden. [1]) Prediker heeft reeds lang ervaren, dat de mensch al het doen Gods niet vermag te doorgronden, het werk n.l., dat Hij gemaakt heeft onder de zon, waarmee de mensch zich, al zoekende, uitput, zonder het te vinden. „Ja", zegt hij, „indien al de Wijze mocht meenen, dat hij het kende, toch zal hij het niet kunnen doorgronden". [2]) Er is een tijd geweest, dat ook de schrijver zich had voorgenomen, wijs te worden; maar zie, hij was ver beneden het ideaal gebleven; al het gebeuren bleek hem te liggen ver boven onze bevatting; zeer diep is het, voor menschelijk verstand niet te begrijpen. [3])

Wanneer we zoo Predikers sceptische vragen over het „Nachher" trachten te verstaan uit zijn' gedachtensamenhang, dan leeren we in hem iets anders zien dan een sceptische „Eschatologiker". Prediker is de sceptische *Wijze*, de man, die het bankroet der menschelijke wijsheid doorzag en dat diep gevoelde, omdat in zijnen geest de godsdienst het tekort niet aanvulde.

Mij dunkt, de verwantschap die Pf. tusschen Prediker en Heraclitus meent te kunnen constateeren, wat betreft het uitgangspunt van hun denken, deze staat niet zoo vast als de Tübinger geleerde ons wil doen gelooven.

Hiermee is echter de mogelijkheid niet buitengesloten, dat Prediker den Ephesiër heeft gekend;

[1]) 10 : 14.
[2]) 8 : 17.
[3]) 7 : 24.

hoewel toch een zoo opzettelijke kennismaking. als Pf. onderstelt, veel van haar' waarschijnlijkheid verliest.

Zullen we hieromtrent tot zekerheid komen, dan moeten we den geleerde in zijn detailonderzoek volgen.

„Um Weiteres zu erreichen" zegt Pf., „appellire ich jetzt an die beiden Kapitel 1 und 3 unseres Buches von denen ich zu behaupten wage, dass sie stark und direkt heraklitisiren. Einig mit Heraklit, wie wir sahen, wenigstens in der ersten und Generalfrage, Leben und Tod, als central Problem, wenn auch von Ferne nicht mit ihm einig in der Beantwortung und Lösung, beschäftigt sich nemlich der Verfasser in den beiden genannten Kapiteln nun weiter genau mit Heraklits zweiter und dritter Hauptlehre vom Fluss und von den Gegensätzen, um sie in seiner Weise zu verwenden und seinem Pessimismus einzuverleiben. Denn das ist bekannt und wird von uns im Folgenden noch weiter bemerkt werden, dass diese beide Lehren nirgend sonst und namentlich auch nicht bei der Stoa in so prägnanter und immerhin derart drehbarer Weise sich finden, wie nur bei Heraklit. Speziell die spekulative Betonung der Gegensätze fehlt dort so gut wie ganz, und auch der Fluss aller Dinge hat, wie Zeller ganz richtig sagt, für die Stoa lange nicht die durchgreifende Bedeutung, wie für jenen. Nach strengster Logik ist also, wenn man überhaupt eine solche Beziehung zulässt, der Appell an den Locus classicus und an den prägnantesten Vertreter des

Betreffenden indicirt, der dem Kohelet wenigstens so zugänglich war als die Stoa."

Volgens Pf. zijn dus de hoofdstukken 1 en 3 direkt afhankelijk van het systeem van Heraklitus en wel van zijn' voornaamste leeren n.l. de z.g. „Flusslehre" en de leer van de tegenstellingen. Wat het eerste hoofdstuk betreft, hebben we ons te bepalen tot de pericoop, vers 4—11, waarvan ik hier de vertaling laat volgen.

Het eene geslacht gaat en het andere komt; en de aarde blijft altijd staan. De zon gaat op en de zon gaat onder, en zij ijlt naar de plaats, waar zij op zal gaan. De wind gaat naar het Zuiden en draait naar het Noorden, al draaiende gaat de wind en keert terug op zijne omgangen. Al de rivieren stroomen naar de zee en de zee wordt niet vol, naar de plaats, waarheen de rivieren gaan, daarheen gaan ze telkens weder. Alle dingen putten zich uit, niemand kan het zeggen. Niet verzadigd wordt het oog, om te zien en niet vol wordt het oor van het hooren. Wat geweest is, dat zal zijn en wat gedaan is, dat zal gedaan worden en er is niets nieuws onder de zon. Is er iets, waarvan men zegt: „Zie, dit is nieuw"; het is reeds lang geweest in de tijden, die voor ons waren. Geen aandenken bestaat er van wie voor ons waren, en ook van de lateren, die zijn zullen, van hen zal geen aandenken bestaan bij degenen, die nog later komen zullen.

„Dass diese Schilderung" zegt Pf. „in toto sehr

stark an die heraklitische Flusslehre erinnert, muss eigentlich jeder sogleich fühlen."

Wij willen vooreerst de vraag buiten bespreking laten, of we hier te doen hebben met een' bepaalde leer van den filosoof van Ephese. Afgezien van elke afhankelijkheidskwestie, kan ik niet met Pf. inzien, dat Prediker hier spreekt van het vloeien der verschijnselen. Men kan dit er gemakkelijk in lezen, vooral wanneer men wat sterk aan Heraclitus denkt, in werkelijkheid echter heeft deze pericoop met het Heraclitische *παντα ῥει* slechts zeer oppervlakkige overeenkomst. Beter zou men er boven kunnen schrijven: „Alles blijft gelijk". Dit is blijkbaar ook de indruk van den vertaler bij „Kautzsch",[1]) die den algemeenen inhoud van deze verzen weergeeft met de woorden: „Die Eitelkeit des menschlichen Treibens in dem ewigen Einerlei." Pf. meent voor zijn' opvatting steun te vinden in vers 4. Hij vertaalt: „Ein Geschlecht kommt, das andere geht, *nur* die Erde stehet fest in Ewigkeit." Dit past echter niet bij 't geen volgt; daar wordt niet op het vergaan maar op den zinloozen kringloop van al het bestaande gezinspeeld. Pf. heeft dan ook ten onrechte in vers 4 het verbindingspartikel ו vertaald door „nur"; wij geven de bedoeling van Prediker weer, wanneer we het, als gewoonlijk, vertalen door „en" of „maar". Dat geslacht na geslacht zich *op diezelfde aarde* ver-

[1]) Die Heilige Schrift des A.T. übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch.

dringt, dat op de plaats, waar hij als kind speelde, nu anderen zich met hetzelfde spel vermaken, om straks weer door een' nieuwe generatie te worden opgevolgd, deze doellooze kringloop vermoeit onzen Wijze.

Wij volgen nu Pf. in zijn verder betoog. Niet alleen dat hij in de pericoop 1, 4—11, in 't algemeen de gedachte van de Heraclitische „Flusslehre" terugvindt, Pf. meent bovendien in enkele woorden en uitdrukkingen de tastbare bewijzen te hebben, dat de schrijver van deze pericoop stond onder den invloed van den filosoof van Ephese. Allereerst vraagt hij onze aandacht voor vers 5: „De zon gaat op en de zon gaat onder en ze ijlt naar de plaats, waar zij op zal gaan". „Was soll" zegt Pf. „gleich das so ganz sonderbare und in diesem Zusammenhang gewiss singuläre שׁוֹאֵף, mit dem die nachtliche Rückkehr der Sonne zu ihrem Aufgangsort bezeichnet wird? Es heisst *schnaubend* oder *keuchend* und erklärt sich doch vielleicht am einfachsten als ein Durchklingen des bei Heraklit so besonders markirten (wenn auch zugleich gelegentlich stoïschen) ἀναθυμιασις, oder *Aufdampfung* der Morgensonne aus dem Wasser."

Het is mij niet mogelijk de voor Pf. zoo voor de hand liggende verwantschap in te zien; integendeel mij schijnt zijn onderstelling zeer willekeurig.

Hier is toch geen sprake van eens als damp opstijgen uit het water, maar van een nachtelijke terugkeer naar de plaats van opkomst. Ook vind ik het woord

ἀναθυμιασις, als aanduiding voor den opgang der zon, niet in de fragmenten van Heraclitus. Het is wel waarschijnlijk, dat de filosoof iets dergelijks bedoelt. Volgens hem toch is de zon elken dag nieuw — *νεος ἐφ ἡμερῃ ἐστιν ὁ ἡλιος* [1]) — wat, in overeenstemming met zijn systeem, het best zoo gedacht wordt, dat de zon elken dag de verschillende phasen — vuur, lucht (resp. damp), water en omgekeerd — doorloopt. Van de zielen zegt Heraclitus — vóor zoover ik weet — alleen, dat ze uit het vocht *opdampen* — *ψυχαι ἀπο των ὑγρων ἀναθυμιωνται* [2]) Er schijnt me dus al heel weinig reden te zijn, om bij het woord שאף te denken aan het Grieksche *ἀναθυμιασις*. Dat de zon „zich haast" of „ijlt" naar de plaats van opgang, is overigens een gedachte, die zoo geheel is in den geest van Prediker en bovendien zoo teekenend in dezen samenhang, dat ze wel bij den schrijver zal zijn opgekomen onafhankelijk van wat anderen daarover reeds hadden gezegd. Terecht zegt P. Menzel [3]): „Man könnte zich keine bessere Malerei denken als die dieses Bildes. In diesem würde sogar ein wesentliches Moment fehlen, wenn nicht des mühevoll und vergeblich zurückgesetzten Weges der Sonne wenigstens mit einem Wort gedacht wäre."

---

1) Fr. 6, bij Herm. Diels.

2) Fr. 12.

3) De Graecis in libris קהלת et *Σοφια* vestigiis.

Hooren we nu, wat Pf. zegt over de verzen 6 en 7: „Beim Windlauf kehrt in prägnantester Weise sogar einmal mit Verdopplung des Ausdrucks nicht weniger als zusammen viermal das סבב und sein Stamm wieder. Nehmen wir aus diesem und dem folgenden Vers 7 das שוב dazu, so haben wir in engster Zusammendrängung sechsmal den heraklitischen Grundbegriff der *τροπος* oder des *παλιντροπος*, resp. der *ἐναντιοτροπη* und *ἐναντιοδρομια* . . . . .” „Ich werde aber wohl zu spitzfindig werden” zegt Pf. verder, „wenn mir die Wiederholung des סבב wie eine Art von Uebersetzung des *παλιντροπος* oder der beiden andern zuletzt genannten heraklitischen Termini klingt, in welchen ja gleich der Begriff der Wendung zweimal steckt”. Pf. schijnt zelf de zwakheid van zijn' onderstelling te gevoelen. Om de onjuistheid te doen uitkomen, vestig ik de aandacht op een' zeer vaak voorkomende parallel van het Heraclitische *παλιντροπος*. In zijn' monografie over Heraclitus [1]) citeert Pf. zelf het classieke fragment van den Ephesiër als volgt: „*ἁρμονιη παλιντονος* (oder auch *παλιντροπος*) *ὁκωςπερ λυρης και τοξου*.” [2])

Het woord *παλιντροπος* wijst dus niet op een kringloop — welke beteekenis etymolgisch het naast zou liggen — maar het drukt de spanning uit, die volgens Heraklitus tusschen de elementen van hetzelfde ding bestaat. „Krijg is aller dingen Vader en Koning” [3]); maar juist

[1]) S. 89.

[2]) Fragm. 51.

[3]) Fragm. 53.

door dien krijg, door de τονος der tegendeelen ontstaat de harmonie van het heelal. Heraclitus drukt dit uit, door het beeld van een lier of van een (Scytischen) boog, welker armen een dubbele spanning vertoonen. Het Grieksche woord τροπος beteekent hier dus hetzelfde als τονος. De „keer" en „wederkeer" — παλιντροπος — heeft plaats langs denzelfden weg, naar het Heraklitische beeld: „Dezelfde is de weg naar boven en naar beneden" [1]). Wij stellen ons dit het best voor door een gespannen koord, waarbij ook de tegengestelde krachten zich in dezelfde lijn bewegen.

Van de gedachte van den Griekschen filosoof vinden we dus — goed gelezen — hier geen spoor. Het is ook niet noodig, dat we ons ter verklaring van dezen eigenaardigen taalvorm zoo ver van huis begeven. Deze past hier zoo volkomen bij den gedachtengang van den schrijver en drukt zoo juist zijn' gemoedsstemming uit, dat wij hem gerust kunnen schrijven op rekening van des schrijvers oorspronkelijkheid. [2])

Doch geheel afgezien van het gebrek aan grond voor Pf.'s hypothese in de voor ons liggende fragmenten, moet zij, dunkt me, reeds uit abstracte overwegingen worden afgewezen. Het is toch al zeer onwaarschijnlijk, dat iemand bij het eenvoudig weergeven van den indruk, dien de natuur en het leven op hem maken, zou denken aan ik weet niet welke

---

1) Fragm. 60.

2) Men vergelijke hier Ez. 37 : 2 en Pred. 7 : 24, ten bewijze, dat dergelijke vormen aan het Hebreeuwsch niet vreemd zijn.

diepzinnige speculaties. De schrijver geeft immers geen wijsgeerige studie, zijn woorden willen niet meer zijn dan een' eenvoudige ontboezeming.

Hetzelfde geldt van 't geen Pf. aangaande het volgende vers opmerkt: „Wenn nach Vers 7 das Meer trotz aller Zuflüsse nicht voll resp. voller wird, oder nicht überläuft, und zwar offenbar wegen des beständigen Verdampfungsausgleichs, so muss das nicht nur an die allgemein heraklitische Lehre von der strikten ἀμοιβη der Elementarstufen, sondern speziell auch an ein Fragment erinneren, welches immerhin so verwendet werden konnte: „Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Verhältniss, das vorher war." [1]) Welke overeenkomst — laat staan innerlijke verwantschap — kan een onbevangen lezer ontdekken tusschen dit diepzinnige philosophoumenon van den duisteren Ephesiër en de voor de hand liggende uitdrukking van den Joodschen dichter? Zelfs de schijn van gelijkenis verdwijnt, wanneer we bedenken, dat het woord θαλασσα in dit fragment van Heraclitus niet beteekent „zee"; de filosoof bedoelt daarmee „water" of „vocht" in 't algemeen [2]), als derde phase die het vuur doorloopt op den ὁδος κατω.

Nieuwe verrassingen bereidt Pf. ons bij de exegese van vers 3*b*: „Hier wird" zegt hij „die Aufzählung

---

1) θαλασσα διαχεεται και μετρεεται εἰς τον ἀυτον λογον ὁκοιος προσθεν ἠν ἡ γενεσθαι γη. Fragm. 31. De vertaling van dit fragment is zeer onzeker.

2) τα ὑδρα.

dieser Detailbeispiele mit dem Wort zusammengefasst כל הדברים יגעים. Auch wer gar nicht an Heraklit denkt, wie z. B, Bickell, kann in diesem zusammenhang jenen Ausdruck unwillkürlich gar nicht anders als heraklitisirend übersetzen: *Das All* (*resp. Alles*) *ist im Umlauf.* Ist das nicht wirklich das reinste παντα ῥει oder παντα χωρει και οὐδεν μενει des Ephesiërs?"

In de eerste plaats volgt uit het παντα ῥει nog niet de leer van den kringloop der verschijnselen; ik heb deze bij Heraklitus ook nergens duidelijk uitgesproken gevonden. Maar ook al was het „Alles ist im Umlauf" ident met het Heraclitische παντα ῥει dan bleef nog het onbevredigende van de vertaling. De uitdrukking, vers 8*b*, kan toch niet meer beteekenen dan: „Alles put zich uit" — „alle Dinge mühen sich ab" [1]) — en dit geeft zoo juist weer, wat de schrijver bedoelt, dat eene andere vertaling geheel overbodig is.

Ook in de slotverzen van onze pericoop meent Pf. den invloed van de Heraclitische filosofie te ontdekken. „Vers 9", zegt hij „wird als Resultat dieses beständigen Kreislaufes die Identität von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem betont, wenn sich auch der kurze Gedächtniss der Menschen darüber täuscht und da und dort ein Neues zu erblicken glaubt." Pf. acht hier Stoïschen invloed 't meest voor de hand liggend. „Indessen" zegt hij „bot auch schon

---

1) Kautzsch.

Heraklit wenigstens die Handhabe zum Gleichen, wenn man denkt an sein berühmtes Wort von dem „κοσμος ὁ αὐτος ἁπαντων . . . . ἠν ἀει και ἐστι και ἐσται"
Und auch ohne dieses spezielle Diktum ist der Gedanke als solcher die selbstverständliche Konsequenz seiner ganzen Metamorphosenlehre, wo ja immer wieder Ein und dasselbe, nur je in anderer Hülle auftritt, und jung und alt, lebendes und gestorbenes, in ein ander umschlagend das gleiche sind."

Ook hier geldt weer, dat de indentiteitsleer van Heraclitus en de melancholische ontboezeming van den Prediker behooren tot geheel verschillende categorieën van gedachten. Overigens is ook de gelijkenis van de identiteitsleer van den Ephesiër [1]) met de verzen 9 en 10 van ons hoofdstuk zoo oppervlakkig, dat men eigenlijk niet begrijpt, hoe iemand zich daardoor heeft kunnen laten misleiden. Prediker houdt de afzonderlijke verschijnselen streng van elkander gescheiden; de naieve Joodsche denkers nemen de dingen nog, zooals ieder ze ziet. Dit lijkt wel niets op de abstracte speculatie van Heraclitus, volgens welke alle grenzen wegvallen en alles eigenlijk hetzelfde is, aangezien zelfs de uiterste tegenstellingen voortdurend in elkander overgaan.

Nog duidelijker sporen van Griekschen invloed meent Pf. te ontdekken in het 3de hoofdstuk: „Noch erheblich schlagender" zegt hij „als im Bisherigen

---

1) Fragm. 88.

scheint mir nun aber Heraklitisches in der merkwürdigen Gegensatztafel des dritten Koheletkapitels nachgewiesen werden zu können. Auch Tyler operirt besonders mit diesem Abschnitt. Aber bei aller anzuerkennenden Feinheit seines Grundgefühls trifft er insofern noch nicht das wirklich Richtige und Durchschlagende, als er darin die Lehre vom alles wiederherstellenden Kreislauf und deshalb einen wesentlich stoïschen Gedanken finden will. Das bildet aber in der Ausführung dieses dritten Kapitels nicht mehr den Brennpunkt; vielmehr handelt es sich immerhin im fliessenden Uebergang aus der ersten Anschauung von der Flüchtigkeit des Seienden hier vielmehr um die durchgängige Relativität alles Irdischen, wo jedem Glied stets sein Gegentheil zu seiner Zeit unfehlbar succedirt. Und dies ist, wie wir wissen, so ziemlich genau der zweite Hauptgedanke des ephesischen Philosofen, dessen Flusslehre der Kohelet zuvor in seiner Art gedeutet und verwertet hat".

Wat is het nu, dat Pf. in deze bekende tafel van tegenstellingen aan Heraclitus doet denken? Niet het „alles heeft zijn tijd" (לכל זמן), hoe sterk dit ook herinnert aan het Heraklitische ταξις και χρονος ὡρισμενος; hiervoor toch vindt Pf. voldoende aanknoopingspunten in het O. T. Hetzelfde geldt ook van de tegenstellingen; deze vinden we in Job en Sirach. Hierbij maakt Pf. echter een' beperking. „Ueberhaupt" zegt hij „möchte ich bemerken, dass

die Gegensätze dem Hebräer zuvor sehr wohl bekannt sind, *aber nicht als fliessende und erweichte*, sondern gerade umgekehrt als hart und fest und exklusive gegen einander. Aeusserst bezeichnend ist hiefür die bekannte Antithetik, welche geradezu den Grundtypus seiner Maschal-Litteratur bildet ..... So ergibt sich, wie sehr für unseren Kohelet durch die Denkweise und Litteratur des eigenen Volkes der Boden vorbereitet oder gewissermassen die Empfänglichkeit und das Organ geschärft war, um nunmehr auch den grössten griechischen Gegensatzfilosofen in sich aufzunehmen und dessen Antithetik zu verwerten. Denn dabei bleibe ich, dass die Gegensätzlichkeit just in dieser Färbung und Tendenz, wie sie das dritte Kapitel des Predigers hat, allerdings nicht wahrhaft originalhebräisch ist, sondern an die relativistische Gegensatzdialektik Heraklits erinnert."

Men ziet, wat Pf. als de pointe en tegelijk als het onjoodsche beschouwt in deze pericoop, is het vloeiende karakter van de tegenstellingen; het eene slaat in het andere over [1]. Pf. geeft dus toe, dat we hier niet de Heraclitische leer van de tegenstellingen zonder meer terugvinden; maar toch het doet eenigszins daaraan denken, onze auteur heeft blijkbaar den invloed van den Ephesiër ondervonden.

Men gevoelt, de quaestie wordt zeer subtiel; zoo overtuigend als Pf. ons beloofd had, zal, na al de

---

1) Cf. Fragm. 8; ook fragm. 51 en 76.

gedane concessies, het betoog wel voor niemand meer zijn. Naar het mij toeschijnt, berust Pf.'s meening geheel op een' persoonlijken indruk. Wat dezen indruk betreft, zullen velen, die de bedoelde pericoop lezen, tot op zekere hoogte met Pf. mee kunnen gaan. Vooral, wanneer we meer letten op den geest van het geheele geschrift, dan op den samenhang met hetgeen onmiddellijk voorafgaat en volgt, dan is het wel „die fliessende Relativität" en „das fatale Succediren oder Oscilliren", dat als hoofdindruk bij ons achterblijft. Maar, gesteld dit was de juiste interpretatie van onze pericoop, zou het dan niet veel nader liggen, deze eigenaardigheid te verklaren uit den geestestoestand van den auteur, dan terstond aan vreemden invloed te denken? „Das Fliessende der Gegensätze", dat Pf. in deze verzen meent te ontdekken, wijst toch ook volgens hem niet op een' wijsgeerige reflectie, maar heeft zijn' laatsten grond in de „düsterpessimistische Grundstimmung" van den schrijver.

Trouwens, ik meen goeden grond te hebben, met Pf. in de uitlegging van deze pericoop van meening te verschillen.

Deze geleerde heeft zelf gevoeld, dat een andere opvatting mogelijk, zoo niet meer aannemelijk is. „Ich gebe zu" zegt hij „dass er in der Alternirung von Gutem und Schlimmem äusserst charakteristisch schwankt und abwägt; denn es ist meines Erachtens kaum ein Zufall zu nennen, dass genau siebenmal die positiven Gegensatzglieder vorangehen und sieben-

mal die negativen; *letztere Stellung entspricht einer optimistischen Stimmung*, die erstere aber einer pessimistischen."

Dit is zeker geen toeval; het bewijst, dunkt mij, dat we hier geen klacht hebben over de „fliessende Relativität" der verschijnselen; dan toch zou overal het hinkende paard achteraan komen. Ook de samenhang met hetgeen onmiddellijk voorafgaat en volgt, leert ons, dat deze pericoop moet gelezen worden, als een poging van den schrijver om zijn' eigen wereldbeschouwing zoo objectief mogelijk weer te geven.

De ijdelheid van zijn streven heeft hem tot de ervaring gebracht, dat alles ten slotte in Gods hand ligt; ook het rustig levensgenot is een gave van Hem en Hij geeft het aan wie Hem welgevallig is, terwijl aan anderen de moeite en de zorg van het inzamelen ten deel valt. Met deze beschouwing eindigt hoofdstuk 2, maar de schrijver laat hier den draad van zijn betoog niet vallen; rustig zet hij zijn gedachten uiteen en eindigt met een' toepassing voor het practisch leven. Het doet den lezer van het boek Prediker weldadig aan, wanneer hij aan het slot van het 2[de] hoofdstuk een zeker rustpunt heeft bereikt, van waaruit de schrijver hem kalm de geheele werkelijkheid laat overzien. Het thema, dat hij nader uit zal werken, kondigt hij ons reeds in het eerste vers aan: „Alle dingen hebben hun' door God bepaalden tijd". Uit deze wereldbeschouwing volgt nu verder zijne geheele levensopvatting. Een rustig en verstandig genieten

van hetgeen het oogenblik biedt, is het eenige levensideaal, dat voor hem met deze filosofie vereenigbaar is.

Bij deze opvatting van de voor ons liggende pericoop verdwijnt geheel de indruk van „fliessende Relativität", waarin Pf. de pointe meent te moeten zien.

Hiermee is Pf.'s bewijsmateriaal echter nog niet uitgeput. In deze z.g. „Gegensatztafel" zijn volgens hem tastbare bewijzen van Heraclitischen invloed; het begin, zoowel als het einde zou bewijzen, dat Prediker hier denkt in de categorieën van den Ephesiër.

Wat het eerste betreft, merkt Pf. zelf op, dat deze tegenstelling algemeen toegankelijk is, terwijl — zooals we reeds hebben opgemerkt — het bovendien zeer te betwijfelen is, of de antithese „leven — dood" in de filosofie van Heraclitus wel van zoo centrale beteekenis geweest is, als Pf. wil. Meer grond, om aan Heraclitus te denken, geeft het slot van onze pericoop. Het valt terstond op, dat alleen hier, in plaats van verba, twee substantiva gebruikt worden: „Er is een tijd van oorlog en een tijd van vrede." [1]) Bij Heraclitus komt deze tegenstelling voor: „God is" zegt hij „dag en nacht, winter en zomer, *krijg en vrede*, overvloed en honger". [2]) Elders zegt hij, dat uit den strijd der tegenstellingen de harmonie geboren wordt: „Strijd is van alle dingen de vader en koning...." [3]) Het hoofdargument in Pf.'s bewijsvoering is, dat we in

---

[1]) 3 : 8*b*.

[2]) Fragm. 67.

[3]) Fragm. 53.

deze tegenstelling twee substantiva hebben „während" zegt hij „der Ausdruck ganz wohl verbal hätte sein können". Dit is onjuist; de werkwoordsvormen zijn hier ten minste veel minder gebruikelijk. Voor מלחמה had kunnen gebruikt worden להלחם; maar voor שלום bestaat zelfs geen verbale parallel; להשלים toch zou beteekenen: „om vrede te sluiten". [1]) Ook zouden deze werkwoordsvormen bij 't voorafgaande al even vreemd afsteken.

Een ander bewijs van Heraclitischen invloed vindt Pf. in vers 5: „Er is een tijd om steenen te werpen en een tijd, om steenen te verzamelen". Volgens Pf. zou dit zien op een soort damspel [2]); bij den aanvang hiervan worden de steenen uitgeworpen en bij het einde van het spel worden ze natuurlijk weer bijeenvergaderd. Prediker zou op deze gedachte gekomen zijn door een beeld, dat Heraclitus hieraan ontleent. Deze vergelijkt n.l. het Al met een knaap, die de damschijven uitzet en weer inzamelt: *αἰων παις ἐστι παιζων πεσσευων διαφερομενος* [3]) Nu is van dit fragment in de eerste plaats de text onzeker; het laatste woord is een toevoegsel, dat alleen bij Lucianus voorkomt. [4]) Maar aangenomen, dat het woord in dezen vorm van Heraclitus afkomstig is, dan nog moet Pf., om zijn

---

[1]) Cf. Siegfried; Komm.

[2]) Cf. Riehm. Bijbelsch Woordenboek, s.v. „Spel".

[3]) Fragm. 52.

[4]) Pfleiderer. Heraklit von Ephesus. S. 110.
Cf. Fragm. 52.

hypothese te redden, zijn toevlucht nemen tot de onderstelling, dat Prediker, met verschillende schrijvers uit de oudheid, dit fragment onjuist heeft geïnterpreteerd. Mij dunkt, Pf.'s afleiding wordt door dit alles zeer onzeker. Ook al acht men de verklaring aannemelijk, dat Prediker hier het oog zou hebben op een soort dámspel, dan zal men toch nog van een' bepaalden samenhang met het fragment van Heraclitus moeten afzien. [1])

Met de pas besproken pericoop hangt vers 11 ten nauwste sâmen: „Hij (n.l. God) heeft alles schoon gemaakt op zijnen tijd, ook heeft Hij hun (n.l. den menschen) de *olâm* in het hart gelegd, zonder dat de mensch het werk, 't welk God gemaakt heeft, van het begin tot het einde omvatten kan." Vers 11*a* is volgens Pf. bijna woordelijk ontleend aan een fragment van Heraclitus: τῳ μεν ϑεῳ καλα παντα και ἀγαϑα και δικαια ἀνϑρωποι δε ἁ μεν ἀδικα ὑπειληφασιν ἁ δε δικαια [2]) „Wir haben keinen Grund zu zweifeln" zegt Pf. „dass dies letztere heraklitische Wort im Original eben an eine Besprechung von Krieg und Aehnlichem sich knüpfte. Alsdan ist der Tenor der Gedanken bei Heraklit völlig derselbe wie bei Kohelet, indem beide vom Krieg übergehen zu dem Satz, dass dem Gotte alles schön sei, wie der Heide sagt, oder dass Gott alles zu seiner Zeit schön gemacht habe, wie der theïstische Hebräer sich natürlich lieber ausdrückt.".

---

1) Cf. ook Menzel. De Graecis..... S. 34.

2) Fragm. 102.

Ik kan bijna niet gelooven, dat Pf. het hier met zijn betoog ernstig meent. Prediker spreekt, vers 8*b*, toch niet van krijg in den metaphysischen zin, waarin Heraclitus dat bedoelt. „Oorlog en vrede", deze tegenstelling is hier, evenals alle andere, aan de ervaring ontleend, en de woorden drukken ook niets meer uit dan wat ze tot ieder mensch in de practijk van het leven zeggen. Maar nu vraag ik: Hoe kan Predeker in deze alledaagsche ervaring, die in zijne gedachte niet eens bijzonder op den voorgrond treedt, het motief gevonden hebben, om zich plotseling te verheffen tot het hoogtepunt van speculatief denken, waarheen het Heraclitisch geïnterpreteerde elfde vers ons voert? Het verband, dat Pf. ziet tusschen vers 8*b* en vers 11 is een zuivere fictie. Had hij den samenhang gezien, zooals die werkelijk bestaat, dan zou voor hem ook op vers 11 ander licht zijn gevallen. Wij lezen in vers 11*a*: „*Alles* heeft Hij schoon gemaakt *op zijnen tijd*". Deze vorm bewijst reeds duidelijk, dat de schrijver hier terug ziet op vers 1—8 en niet op vers 8*b* alleen; het verband met het voorafgaande is dan ook niet beperkend, maar samenvattend. Wanneer we dit in het oog houden, dan laat vers 11*a* zich zeer eenvoudig en natuurlijk verklaren. De schrijver verheft zich hier niet plotseling tot een visie „sub specie aeternitatis", hij blijft een weinig dichter bij den beganen grond. Van de verschijnselen zegt hij, dat ze, ieder op zich zelf genomen, „nicht eher und nicht später geschehen, als sie geschehen müssen, um

sich als gliedlicher Bestandtheil dem Ganzen des Werkes Gottes einzufügen." [1]) Deze gedachte van de schepping, als een naar een wijs plan ingericht geheel, is het gemeenschappelijk bezit der geheele Wijsheidslitteratuur [2]) en hangt onmiddellijk samen met het eigenaardige karakter der Wijsheid [3]).

Niet minder ver staat Pf. buiten den gedachtengang van onzen auteur, wanneer hij ook het vervolg van vers 11 in Heraklitischen zin tracht uit te leggen. Wij lezen hier: „Hij heeft de עלם in hun hart gelegd". [4]) Wat is de beteekenis van het raadselachtige woord, dat we opzettelijk onvertaald hebben gelaten? „Das Wort hat" zegt Pf. „zumal in einem Zusammenhang, wo unmittelbar vorher nicht weniger als dreissigmal עת steht, offenbar keine andere als gleichfalls Zeitbedeutung und heisst einfach *Ewigkeit*, wie auch sonst meistens, wobei wir immerhin *nicht den streng metaphysischen Masstab* anzulegen, sondern uns mit dem Gedanke einer Zeitdauer zu begnügen haben, die sich unbeschränkt weit in Vergangenheit und Zukunft hineinerstreckt."

Pfleiderer heeft ons hier op den rechten weg gebracht, maar hij verlaat dien zelf terstond, door toch weer

---

1) Franz Delitzsch. Kommentar.

2) Cf. Spreuken 3 : 19, 20. Job 28 en 38—41. Sirach 42 : 15 sqq.

3) Zie beneden.

4) Men leze hierover de verhandeling van W. Grimm in Z. W. Th. XXIII, 274—279.

Prediker te laten denken in de metaphysische kategorieën van den Ephesiër.

„Wie kommt" vraagt hij „der Verfasser mit diesem Sinn und im gegenwärtigen Zusammenhang dazu, Gott habe dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gegeben? Ist es zu kühn, wenn ich vermuthe, dass wir wieder nichts anders, als das hebräische Pendant eines heraklitischen Hauptbegriffs, namlich des *αἰων* vor uns haben, der sich in prägnanter Weise eben in dem vorhin durchklingenden Bruchstück von dem Brettspiel findet? Bekanntlich ist *αἰων* ein Begriff, mit dem der Ephesiër überhaupt so stark operirt und in dessen weitgestrecktem oder allumfassendem Rahmen er den harmonischen Ausgleich aller und jeder Weltgegensätze und Dissonanzen zu finden weiss. Er sagt mit oder ohne direktem Anschluss eben an dieses Wort *αἰων*: Erhebet euch kraft der allen gemeinsamen Vernunft von der Jeweiligkeit des gegenwärtigen Augenblicks auf den höheren Standpunkt, welcher Vergangenheit und Zukunft, das „war" und „wird sein" mit umspannt; weitet euren empirisch-beschränkten Sonderblick, der an der Scholle und dem Moment zu haften pflegt, aufs Allgemeine, d. h. auf alle Zeiten und Räume aus, so werdet ihr zur trostvollen Erkenntniss der unsichtbaren Harmonie kommen, in der alle Gegensätze und Anstösse der gemeinen Wirklichkeit verschwunden sind; dann werdet auch ihr mit dem Auge Gottes sehen, dem Alles schön und gut und recht ist!" Deze exegese van Pf., hoe rati-

oneel ze ook moge schijnen, zoolang we het woord עלם op zich zelf beschouwen, vindt, zooals uit het voorafgaande duidelijk blijkt, in den onmiddellijken samenhang geen' steun, terwijl we ook elders in het boek Prediker tevergeefs zoeken naar een opvatting van Wijsheid, als het woord עלם, Heraklitisch geïnterpreteerd, zou onderstellen. Prediker spreekt wel van de Wijsheid als een onbereikbaar ideaal — geen Wijze zal het ooit kunnen bereiken, het is diep en ligt zeer ver buiten het bereik der menschelijke vermogens [1]) — maar dit Wijsheidsideaal is toch van geheel anderen aard, dan de filosofische „Hochflug", de absolute visie, waartoe de Ephesiër zich tracht te verheffen. Letten we maar eens op die plaatsen, waar Prediker klaagt over het te kort der menschelijke kennis. „Wie zal den mensch zeggen, wat na hem zijn zal onder de zon?" [2]) „Wie zal hem er toe brengen, dat hij inzicht krijge in 't geen na hem zijn zal?" [3]). „De dwaas" zegt hij verder „verkwist vele woorden, maar de mensch weet niet, wat zijn zal en wat na hem zijn zal, wie zal het hem zeggen?" [4]) Mij dunkt, deze eenvoudige woorden verbieden ons al, Predikers gedachte van de Wijsheid te identificeeren met de speculatieve verheffing van den Griekschen denker. Hij beweegt zich geheel in het spoor

---

1) Pred. 8:16, 17; 7:24.
2) 6:12*b*.
3) 3:22*b*.
4) 10:14.

der Joodsche Wijzen; evenals zij streeft hij naar practisch doorzicht; hij tracht de tijden en gelegenheden te kennen en te beheerschen, waarvan het welslagen van het menschelijk handelen en daarmee voor een deel het levensgeluk afhankelijk is. Maar zijn ideaal strekt zich verder uit dan het hunne. „Wat baat het ons" zoo denkt de Prediker „wanneer we al goede stuurlieden zijn, en toch te beperkt van blik, om de klippen te zien, waarop het werk van ons leven later zal kunnen stranden. Wat zal er van ons worden? Wie zal het werk, dat wij met wijsheid gewrocht hebben, erven en voortzetten? Zal het een wijze dan wel een dwaas zijn?" Dergelijke vragen dringen zich aan onzen denker op, en het antwoord luidt: Ondoorgrondelijk is het, aan welke omstandigheden wij en vooral, wat wij tot stand gebracht hebben, later zal zijn blootgesteld. „Wat zullen we dan doen? Niemand kan immers den mensch zeggen, wat zijn zal."

Als Prediker nu 3:11 schrijft: „De mensch kan het werk, dat God gemaakt heeft, niet van het begin tot het einde omvatten", dan zweeft hem zeker niet als ideaal voor oogen, dat de Wijze zich met zijn' gedachte verheffe buiten de perken van tijd en ruimte, ten einde alles met absoluten blik te omvatten. Wij moeten ons er ook hier voor wachten, abstracte speculaties in de gedachten van den Prediker te zoeken. Als wij ons laten leiden, niet door een Grieksch filosoof, maar door wat de auteur ons elders in zijn

geschrift meedeelt, dan mogen we ook in 3 : 11*b* niet meer lezen dan dit: „Onze blik in de levensomstandigheden is zeer beperkt; wij weten alleen, dat God voor alles bepaalde tijden gesteld heeft, dat niets te vroeg of te laat komt, maar over de toekomst hangt voor ons een sluier. De Wijsheid blijft nu nog wel een begeerenswaardig bezit, in zooverre ze het leven in sommige opzichten kan vergemakkelijken en veraangenamen; maar haar licht is niet voldoende om de tallooze complicaties van het practisch leven te doorzien."

Deze ervaring treft Prediker des te smartelijker, daar God den mensch de עלם in het hart heeft gelegd.

De beteekenis van dit woord ligt nu voor de hand. Het ziet op een den mensch ingeschapen drang, om buiten het oogenbik uit te gaan, om, zooals Pf. zegt, „weithin im Geiste die verschiedenen Zeiten (עתים) zu überblicken". Men late zich echter bij de interpretatie van onzen auteur niet leiden door Heraklitus. We begrijpen hem het best, wanneer we denken aan het streven van den practischen mensch; die legt het er ook op toe bij alles tijd en wijle te kennen, omdat hij weet, dat daarvan het succes afhankelijk is. Hiervan moeten we uitgaan, om de filosofie van Prediker, en die van de Chokmalitteratuur in 't algemeen, te leeren verstaan.

Ten slotte vraagt Pf. onze aandacht voor de pericoop 3 : 17—21.

De immanent-filosofische oplossing der problemen zou

Prediker onbevredigd gelaten hebben; nu lag het voor de hand, dat hij den blik richtte naar het „Jen seits", te meer, daar hij hierin werd voorgegaan door den Griekschen filosoof, die ook tot dusverre hem bij zijn nadenken had geleid. „'Ανθρωπους μενει τελευτησαντας, άσσα ουκ έλπουνται ουδε δοκεουσι;" [1]) deze woorden zouden vooral zijn' aandacht hebben getrokken. „Wie, wenn es so wäre, wie der heidnische Weise sagt? Wenn wenigstens für den Menschen (als Vorzug vor dem selbverständlich vergänglichen Thier) noch etwas erübrigte und nach dem Tode in Aussicht stünde? Dann liessen sich am Ende alle Widrigkeiten und räthselhaften Schicksale des zeitlichen Lebens als von Gott bestimmte Prüfung des Menschen auffassen, welche ihre Lösung in einem künftigen Gericht fünde (3 : 17, 18). Ja, wenn nur nicht eher Mensch und Vieh dasselbe Loos theilten und der Eine stürbe wie das Andere, oder wenn nur ein Vorzug des Menschen vor dem Thier bestünde, der beim Sterben ihn erwartete! Aber wer weiss vom Geist des Menschen, ob er hinaufsteigt zur Höhe, während der Geist des Thieres hinabgeht in die Tiefe zur Erde?"

Wij laten de vraag rusten, of Pf. den gedachtengang van Prediker goed heeft weergegeven. Wie de moeite neemt, de kommentaren te raadplegen, zal merken, dat hier verschillende constructies mogelijk zijn. Ons blijft, te onderzoeken, of de schrijver hier

[1]) Fragm. 27.

werkelijk spreekt over het „Jenseits" en zoo ja, of hij dat doet in termen, die ons aan de filosofie van Heraklitus doen denken. Wat vers 17 betreft; hier gaat Prediker niet met zijn' gedachten buiten de grenzen van dit leven. „God zal" zegt hij „goeden en boozen richten." Waarop grondt hij dat geloof? „Er is een tijd voor elke zaak en voor alle werk." Doelde de schrijver op een gericht in het hiernamaals, dan zou hij niet zonder meer terugwijzen naar vers 2—8, waar slechts sprake is van gebeurtenissen, die „onder de zon" geschieden.

Anders staat het met vers 21: „Wie weet, of de geest der menschenkinderen opwaarts stijgt naar boven en de geest der dieren neerdaalt in de aarde?" Deze sceptische vraag onderstelt bij den schrijver de kennis van een zeker onsterfelijkheidsgeloof; anders toch had deze onderscheiding van menschen en dieren geen zin[1]). Maar moet hij dat juist van Heraklitus hebben geleerd? Pf. vestigt de aandacht op de overeenkomst van het Hebreeuwsche העלה למעלה הירדת למטה לארץ en het Grieksche (resp. Heraklitische) *ὁδος ἀνω κατω;* maar hij acht deze toch te vaag, om er iets uit af te leiden. Pf. heeft gevoeld, dat zijn' overtuiging alleen dan eenigen grond heeft, wanneer we in onze pericoop een' uitdrukking vinden, die aan fragment 27 is ontleend. Dit zou volgens hem het geval zijn met het Hebreeuwsche מותר האדם[2]), waarin de Tübinger geleerde een

---

1) Cf. Menzel. De Graecis....

2) 3: 19.

vrije vertaling ziet van het Grieksche ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας. Deze spitsvondigheid van Pf. behoeft geen weerlegging; in de uitdrukking toch herkennen we terstond de taal van Prediker, en ook de samenhang, waarin ze voorkomt, heeft niets met die van het Heraklitische fragment gemeen.

Hiermee hebben we onze beoordeeling van de verhandeling van Pf. en daarmee ons onderzoek naar de mogelijkheid van Heraklitischen invloed op het boek Prediker voltooid. De lezer zal misschien vragen, of naast de door Pf. genoemde en door ons besproken z.g. parallelen nog geen andere zijn aan te wijzen. Hiernaar een opzettelijk onderzoek in te stellen, zou onze taak zijn, wanneer Pf. — was het ook slechts door één voorbeeld — overtuigend had bewezen, dat Prediker den Griekschen Wijze heeft gekend en aan hem gedachten ontleend. Nu ons echter gebleken is, dat de gedachtengang van Prediker geheel buiten die van den Ephesiër omgaat, en dat de door Pf. genoemde voorbeelden in den gedachtensamenhang van onzen auteur, anders moeten worden verstaan, heeft het natuurlijk geen' zin nog naar sporen van Heraklitische filosofie in ons O. Tisch geschrift te zoeken.

β. Prediker en de Stoa.

De hypothese, dat Prediker afhankelijk zou zijn van de Stoa is uitvoerig toegelicht en verdedigd door Th. Tyler.[1]) Zijn resultaten hebben in Duitschland ingang gevonden bij C. Siegfried[2]), maar zijn door Kleinert[3]) aan een' scherpe kritiek onderworpen, terwijl nog later A. Lods[4]) zijn' bezwaren tegen de hypothese van den Engelschen geleerde heeft ingebracht. Blijft nu nog iets te zeggen over, waar zoo bevoegde geleerden in deze vraag het voor en tegen hebben overwogen of kunnen we, met Menzel,[5]) volstaan met ons zonder meer bij een der partijen aan te sluiten? Ik doe dit niet om twee redenen; èn om de volledigheid van dit proefschrift èn omdat ik mijn' meening onafhankelijk van anderen heb gevormd. Al kan ik dan ook in vele opzichten met den Berlijnschen hoogleeraar meegaan, ik zal toch vaak een' anderen weg kiezen.

Hebben we de vraag naar Heraklitischen invloed op het boek Prediker besproken aan de hand van Pf., thans wijst Tyler ons den weg.

De voornaamste leerstellingen van de Stoa vindt deze geleerde bij onzen Joodschen auteur terug. Allereerst het principe der Stoïsche moraal:

---

1) Ecc siast.s. Londen 1874 en 1899..
2) Z. W. Th XVIII, 465—489.
3) Studiën und Kritiken, 1883.
4) L'Ecclesiaste et La Philosofie Greque. Paris, 1890.
5) De Graecis....

ὁμολογουμενως τῃ φυσει ςῃν.' „As it seems to me" zegt T. „we have in the catalogue of times and Saesons, in the third chapter of our book, a setting forth of this graet principle of Stoïc ethics.... We have III. 2—8 a compendious statement of the particulars, which make up human life, and for each of which there is in natur a determined season. Each action is to be performed only at the allotted time, since for everything there is an appointed time, and a season for every matter under haeven. The righteous man, having respect to the devinely-appointed times and seasons, acts conformably thereto; by the wicked man this natural order is disregarded and violated (3 : 16)."

Het is waar, dat de gedachten van Prediker in 't algemeen meer overeenkomst vertoonen met de Stoa dan met de Heraklitus. Bij beiden staan de problemen van het practisch leven op den voorgrond en worden de wetenschappelijke vraagstukken ondergeschikt gemaakt aan de zedelijke behoeften van het individu. Verder heeft het zedelijk ideaal van de Stoa ongetwijfeld eenige overeenkomst met dat van den Prediker. Beiden stellen ze als eisch aan den volmaakten wijze, het doorzien van den natuurlijken samenhang der verschijnselen, beiden ook met doel, om het eigen leven aan de door God gewilde orde aan te passen.

Naast deze uiterlijke overeenkomst bestaat echter een dieper ingrijpend verschil.

Ik sprak van samenhang der verschijnselen. Eigenlijk

kan daarvan alleen gesproken worden bij de Stoa, volgens welke school alles zich organisch ontwikkelt uit den immanenten Logos, in welken ook de mensch zijne oorspronkelijke eenheid met de natuur terugvindt. Prediker echter kent de verschijnselen slechts als op zich zelf staande; ze worden door God op hunnen tijd in het aanzijn geroepen; achter ieder gebeuren staat zijn persoonlijke wll. Deze naieve wereldbeschouwing vinden we elders in de Wijsheidslitteratuur terug, ze is specifiek Israëlitisch.

We zeiden verder, dat beiden — zoowel Prediker als de Stoa — leeren, een zich persoonlijk aanpassen aan de natuurlijke orde der dingen. Zien we nu eens achter deze uiterlijke gelijkheid. Bij de Stoa is het een zich één gevoelen met het Al; de Wijze wordt in de alles doordringende Logos zich weer zijn' eenheid met de geheele natuur bewust, de ziel ontdoet zich van haar onnatuurlijke uitwassen, maakt zich los uit de verwikkelingen, die aan haar wezen vreemd zijn, en ontplooit zich weer in haar oorspronkelijke harmonie met het Al. Van deze verheven, rigoristische moraal vinden we bij den Prediker geen spoor. Het leven naar de natuur — als we het met deze Stoïsche uitdrukking mogen noemen — heeft bij hem niet ten doel, de zielsrust terug te vinden in een afzien van alle onwezenlijk bezit; Prediker zou zich bij de door God gestelde „tijden" willen aansluiten, ten einde de omstandigheden, waarvan ons welzijn afhankelijk is,

te beheerschen en op deze wijze een duurzaam levensgeluk voor hem en zijn' nakomelingen te verzekeren. Dit nu is niet het ideaal van de Stoa, maar dat van de Joodsche Wijzen.

Het is de moete waard, aan dit veel besproken en van vreemden invloed verdachte eerste gedeelte van het 3de hoofdstuk te laten zien, hoezeer Prediker ademt in den Geest der Joodsche Wijsheid. Om dit duidelijk te maken, citeer ik eerst een pericoop uit Jezus Sirach [1]): *De werken Gods zijn zeer goed* en zij beantwoorden aan hun doel *op hunnen tijd.* Men mag niet vragen: Wat zal dat? Want alles is tot zijn bijzonder nut geschapen. . . . . . . Men mag niet zeggen: Dit is slechter dan dat, want *alles is te zijner tijd voortreffelijk.* . . . . . Zijne wegen zijn gebaand voor de onschuldigen, maar een aanstoot zijn voor den snoodaard. Het goede heeft hij voor de goeden van den beginne af bestemd; en voor de boozen het goede en het kwade . . . . . Vuur en hagel en honger en pest, deze zijn geschapen tot den dienst van het recht. Verscheurende dieren en scorpioenen en slangen en het zwaard der wrake tot de uitroeiïng der goddeloozen. Deze alle zijn met een bepaald doel geschapen en in de voorraadskamer worden zij bewaard *tot hun tijd daar is.* Wanneer Hij hun bevel geeft, zoo juichen zij, en wanneer hun opdracht komt, dan weerstreven zij zijn bevel niet."

---

[1]) Sir. 39: 16, sqq. Cf. Rudolf Smend. Die Weisheit des Jesus Sirach, Hebräisch und Deutsch.

Hier hebben we niet alleen, objectief, dezelfde beschouwing der verschijnselen als bij Prediker, maar ook de bij den laatste telkens terugkeerende karakteristieke uitdrukking „alles heeft zijn' tijd". Terwijl echter het persoonlijk geloof den één doet juichen: „Looft het Opperwezen, wegens al zijne werken", klaagt de scepsis van den ander: „Wat voor gewin heeft hij, die werkt, van datgene, waarvoor hij zich aftobt?"

Deze godsdienstige scepsis, dit gebrek aan vertrouwen, 't welk Prediker de frissche werkkracht beneemt en hem onder alle arbeid als een door God den menschen opgelegde last doet zuchten [1]), deze zelfde scepsis is ook de oorzaak van zijn' kritische houding tegenover het wetenschappelijk streven van zijn volksgenooten. Juist door het geloof blijven zij staan bij hun naief optimisme; zij gevoelen het te kort van het menschelijk inzicht niet. Maar Prediker, die de „olâm" welken God in zijn hart gelegd heeft, door het weten tracht te bevredigen, hij gevoelt het contrast tusschen het geheel der werken, die God gemaakt heeft en het beperkte menschelijk kenvermogen [2]). Prediker schat de Wijzen zeer hoog,[3]) zelf zal hij zich tot hen gerekend hebben. Maar als zij de Wijsheid al te hoog verheffen dan trekt hij met de

---

1) 3: 9, 10.
2) 3: 11.
3) 2: 14; 4: 6 sqq; 8: 1; Cap. 10.

schouders [1]) Wij kunnen de werken Gods niet doorgronden en nu blijft er volgens Prediker niets over dan zich te buigen „vor dem unerforschten Gotteswerk in der Welt, im Verzicht auf die durchschauende Erkenntniss und die selbstwollende Initiative" [2]).

Doch keeren we terug naar Tyler, dien we tot gids kozen. Onjuist bleek ons zijn' meening, als zouden we in Pred. 3 het principe van de Stoïsche moraal terugvinden. Sterker staat Tyler m.i., waar hij in hoofdstuk 1 en 3 [3]) sporen van de Stoïsche leer van den kringloop der verschijnselen meent te ontdekken. Zelfs Zeller [4]), die overigens geen' invloed van Grieksche philosofie op het O. T. aanneemt, maakt hier een' uitzondering. De gesloten cirkelgang der verschijnselen in natuur en historie, dien Prediker hier leert, heeft in het O. T. geene parallelen. Maar dan schijnt het ook voor de hand te liggen, hier aan Griekschen invloed te denken; te meer wanneer men ziet, met welke treffende Grieksche parallelen Palm [5]) deze passages van den Prediker illustreert.

Wanneer de gedachtengang van Prediker overigens onmiskenbare sporen van Helleenschen invloed vertoonde, dan zou ik geneigd zijn, vooral ten aanzien van plaatsen, als 1 : 4, 9, 10 en 3 : 15, met Tyler mee

1) 8: 17.

2) Kleinert. Studiën und Kritiken; 1883.

3) 1: 4—11; 3: 15.

4) Th. III².

5) A. Palm. Kohelet und die Nach-Aristotelische Philosofie S. 12 en 14.

te gaan. Daar dit echter niet het geval is en ook de bedoelde verzen geen bepaald Stoïsch cachet dragen, mogen we, dunkt mij, de tegen-argumenten, die ook hier niet ontbreken, wel zwaar laten wegen.

De parallelen, die Palm bijbrengt zijn alle van latere auteurs (Ovidius, Seneca, Tacitus, Marcus Aurelius) en bewijzen dus alleen, dat Prediker verwantschap vertoont met het latere Grieksch-Romeinsch Hellenisme. Was dit nu echter, wat algemeene geestesrichting betreft, een neerslag van de Stoa, dan zou het mogelijk zijn, dat onze auteur de latere ontwikkeling van deze school op merkwaardige wijze was vooruitgeloopen. Wij hebben hier echter niet zoozeer te doen met een' bepaalde filosofie als wel met een' tijdgeest. De dichters en schrijvers, die de beste commentaren leveren op het boek Prediker, vertolken ons de stemming van de ten ondergang neigende oude beschaving. Zou hier niet de oorzaak liggen van de overeenkomst, die bestaat tusschen gedachten en uitdrukkingen van deze jongere schrijvers en die van onzen Joodschen auteur?[1]) Verwante gemoedsstemming, veroorzaakt door denzelfden tijdgeest of door dezelfde toevallige persoonlijke omstandigheden, kan hier de verwantschap in taal en gedachten, dunkt mij, het best verklaren. In alle tijden en onder alle volkeren heeft Prediker zijn' geestverwanten; die in dergelijken vorm[2]) den indruk hebben weer-

[1]). Cf. Siegfried. Kommentar, S. 42.
[2]). Cf. Tolstoï's „Meine Beichte".

gegeven, welke de verschijnselen in natuur en menschenleven in hun gemoed hadden achtergelaten.[1])

Verder meent Tyler in het boek Prediker het Stoïsch determinisme terug te vinden. „Ik zag onder de zon," zegt Prediker „dat de uitslag van den wedloop niet afhangt van de snelheid, noch die van den krijg van de dapperheid; evenmin valt aan de Wijzen het brood, en aan de verstandigen de rijkdom ten deel....; alles hangt af van tijd en toeval. Immers ook de mensch kent zijnen tijd niet. Gelijk de visschen gevangen worden in het booze net en de vogels in den strik, zoo worden ook de menschen gevangen te kwader tijd, wanneer het lot hen plotseling treft." [2])

Over de beteekenis van deze pericoop kan geen twijfel bestaan. Deze woorden geven de gedachte weer, die bij Prediker telkens terugkeert: Wij weten niet, wat God doen zal, en toch is daarvan het welslagen van ons leven geheel afhankelijk. Wat baat het ons, of wij al plannen maken; één enkele omstandigheid, die niet in onze macht was, omdat wij ze niet konden voorzien, werpt alles omver. De visch, die vroolijk daarheen zwemt, geraakt plotseling verstrikt in het net van den visscher; zoo gaat het ook met ons menschen; het onberekenbaar noodlot spot met ons denken en streven.

Nu mogen we echter dit vulgair noodlotsgeloof

---

1) Cf. Plumptre. Ecclesiastes.

2) 9:11, 12.

niet verwarren met het wijsgeerig determinisme van de Stoa. Zelfs een man als Kleinert is in dit euvel vervallen. [1]) Toch is dunkt me duidelijk, dat we te doen hebben met geheel verschillende gedachtensferen. Dit blijkt terstond, wanneer we de practische toepassing van deze Stoïsche leer [2]) vergelijken met wat we lezen in het boek Prediker. De eerste is alleen duidelijk voor iemand, wiens denken wijsgeerig geschoold is; het laatste begrijpt ieder, die over zijn levenservaringen nadenkt.

Het fatalisme van den Prediker heeft niet tot achtergrond de speculatie van de Stoa, maar de vulgaire wereldbeschouwing van de Joodsche dichters en denkers. Denk bij de Wijzen en Psalmisten eens weg het vaste vertrouwen dat de vrome in Gods hand is; en er blijft niets over, dan de harde noodlotsleer van Prediker. Wat hem van zijn geloovige volksgenooten onderscheidt, is dit: Hij kent God slechts als een kosmische macht, niet als een realiteit voor het persoonlijk leven. [3])

Wij komen thans tot de Theodicee.

---

[1]) Studiën und Kritiken, S. 768.

[2]) „Het is dus noodzakelijk" zegt Chrysippus, „dat we zijn in den toestand, waarin we zijn, hetzij we ziek en verlamd zijn, dan of we ons bekwamen voor taalgeleerde of musicus, en hetzelfde geldt van onze deugden en gebreken en in het algemeen van onze kennis der kunsten, of onze onkunde hiervan."

[3]) Kleinert noemt als hoofdbezwaar tegen de meening van Tyler, dat de voornaamste Stoïsche woorden als *εἱμαρμενη* en *προνοια* bij Kohelet niet voorkomen.

Het bestaan van het kwaad was natuurlijk voor de Stoïsche denkers, met hun' zedelijken ernst en monistische wereldbeschouwing, een probleem, dat hen niet losliet. Op verschillende wijzen hebben ze het met hun wijsgeerige praemissen trachten te rijmen. Ook bij onzen Stoïceerenden Wijze zouden volgens Tyler duidelijke sporen van de Stoïsche theodicee zijn aan te wijzen. In de eerste plaats wijst hij op 7 : 14 : „Op den goeden dag, geniet van het goede en op den boozen dag, bedenk: Deze zoowel als die heeft God gemaakt, opdat de mensch na hem niets meer vinden zou." „It is scarcely possible" zegt Tyler „not to recognise here the notion of the Stoïcs, that evil was the necessary companion of good, both togetter making up a suitable and harmonious system."

Ik kan Tyler wijzen op eenige treffende parallelen uit de Wijsheidslitteratuur, die bewijzen, hoe Prediker hier denkt in den geest van zijn eigen volk. Sirach [1]) schrijft: „Gelijk het leem is in de hand van den pottenbakker, 't welk hij vormt naar zijn welgevallen; zoo is ook de mensch in de hand van zijn schepper, hij maakt hem naar zijn goedvinden. *Tegenover het kwade staat het goede* en *tegenover den dood het leven*, zoo ook *tegenover den rechtvaardige de goddelooze*. Beschouw alzoo de werken Gods; *niets dan tegenstellingen*, het eene staat tegenover het andere." En elders: „O, hoe wonderlijk zijn al zijne werken! Wij

1) Sir. 36: 13 sqq., Ed. R. Smend.

kunnen er slechts de vonkjes van beschouwen! Het leeft alles en blijft eeuwig; alles is nuttig; alles is hem gehoorzaam; *alles is dubbel, het een tegenover het ander.* Hij maakte niets gebrekkig, het een bevordert het goed van het ander." Een dergelijke gedachte vinden we in het Spreukenboek: „Alles heeft Jahwe gemaakt met een bepaald doel; ja ook den goddelooze voor den dag des kwaads."[1]. Waarbij de schrijver natuurlijk stilzwijgend onderstelt, dat de goede voor den goeden dag geschapen is.

De Wijzen hebben hier een zuiver Israëlitische gedachte op hun' kunstmatige wijze uitgedrukt. Denken we maar aan het classieke woord van den 2den Jesaja [1]: „Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak den vrede en schep het kwaad, Ik, Jahwe, doe al deze dingen."

Een' andere rechtvaardiging van het bestaan van het kwaad vond de Stoa hierin, dat het noodzakelijk zou zijn voor de zedelijke ontwikkeling.

Ook Prediker leert, dat van het aanschouwen der ellende in allerlei vormen een invloed ten goede kan uitgaan: „Beter is het te gaan in het huis der rouw, dan in het drinkhuis, want daar is het einde van ieder mensch en de levende neemt het ter harte. . . . . . "[3] Dergelijke gedachten zijn echter te algemeen toegankelijk en spreken te dui-

---

1) Spr. 16 : 4.

2) Jes. 45 : 7.

3) Pred. 7: 2, sqq.

delijk in den geest van den schrijver, om de, ook nog slechts uiterlijke overeenkomst met Stoïsche leerstellingen aan afhankelijkheid toe te schrijven.

Hetzelfde geldt van de overeenkomst, die Tyler ziet tusschen Pred. 8: 12, 13, en een' derden vorm van de Stoïsche theodicee. „Den waren Wijze kan geen kwaad overkomen" zoo leerde de Stoa; en de bedoelde passage van het boek Prediker [1]) luidt in haren samenhang als volgt: „Aangezien het oordeel niet snel komt over hem, die het kwade doet, daarom der menschen vol, om kwaad te doen; daar de zondaar honderd maal kwaad doet en toch lang leeft — *hoewel ik weet, dat het den godvreezende goed zal gaan, n.l. die voor Hem vreezen, en niet goed zal het gaan den booze, hij zal niet lang leven, evenals een schaduw, omdat hij God niet vreest.*

De pericoop is een typisch staaltje van de dialektiek van onzen auteur, die voortdurend schommelt tusschen geloof en ervaring. Zij is, wat den inhoud betreft, niet Stoïsch, maar zuiver Joodsch gedacht: „Het zal den godvreezende goed gaan" staat bij Prediker gelijk met: „Hij zal lang en gelukkig leven". Voor den Stoïschen Wijze mag echter datgene, wat hem ontnomen kan worden, geen aanspraak maken op den naam „goed" of „kwaad". Al het uiterlijke heeft hij buiten zijn leven gezet en een onverstoorbare kalmte blijft hij genieten, trots alles, wat hem

[1]) Pred. 8: 11—13.

treft of bedreigt. Deze verinnerlijking van de begrippen „goed" en „kwaad" kent Prediker niet.

Zeer duidelijk is verder volgens Tyler de Stoïsche invloed in de eerste verzen van hoofdstuk 8. Hier lezen wij: „Ik zeg: Gehoorzaam het gebod des Konings en wel om den eed aan God; ga niet haastig van hem weg, en houdt u niet op met een' slechte zaak, want alles, wat hij wil, doet hij. Waar het woord des konings is, daar is macht en wie zal hem zeggen: Wat doet gij?" [1]).

De lezer zal zich afvragen, wat hier wel mag doen denken aan Stoïsche filosofie. Al is het niet met zekerheid uit te maken, waarop deze woorden doelen; zooveel is toch duidelijk, dat ze, evenals zoovele andere vluchtige uitingen, die we in ons geschrift vinden, wijzen op bepaalde toestanden, die in den tijd van onzen auteur algemeen bekend waren [2]). Hier wordt klaarblijkelijk gezinspeeld op een tyranniek vorst; aan ieder, die voor hem geroepen wordt, is zelfbewuste kalmte aan te bevelen, daar hij anders achterdocht zou wekken. In elk geval is het verstandig, zich in 't geheel niet met eenige verdachte zaak in te laten, want bij de geringste aanleiding laat hij zijn willekeur vrij spel.

Wat wil Tyler nu in deze verzen lezen? Volgens

---

1) Cf. Sir. 9: 13; 13: 9 sqq.

2) Volgens Grätz — Kohelet, 1871 — zinspeelt de schrijver hier op Herodes den Groote. Zoo ook A. Gerson. „Der Chakam Kohelet."

hem is de koning hier de verpersoonlijking van de wet. „That Law" zegt hij „should be embodied in the King is in accordance with the general tendency of Stoicisme towards the concrete." Chrysippus zou zijn verhandeling, *Περι Νομου*, begonnen zijn met de woorden: *ὁ νομος παντων ἐστι βασιλευς θειων τε και ἀνθρωπινων πραγματων* [1]. Mij dunkt, ik kan de beoordeeling hier aan den lezer overlaten.

Kort moeten we nog stilstaan bij de laatste helft van hoofdstuk 7: „Er is geen rechtvaardig mensch op aarde, die goed doet en niet zondigt. Let niet op alles, wat men zegt, opdat ge niet hoort, dat uw knecht u vloekt. Gij weet toch, dat ook gij vele malen anderen gevloekt hebt." [2] „Ik heb iets gevonden, dat bitterder is dan de dood n.l. de vrouw, want zij gelijkt een net, en een strik is haar hart en boeien zijn hare handen; wie aan God welbehagelijk is, die ontkomt haar, maar de zondaar wordt door haar gevangen. Zie, dit heb ik gevonden, zegt Kohelet, het eene met het andere vergelijkend, om het eindoordeel op te maken. Wat ik nog gezocht heb en niet gevonden — een' man onder duizend heb ik gevonden, maar een' vrouw heb ik bij die allen niet gevonden." [3]

Zouden we deze uitspraken van Prediker moeten verklaren uit zijn' verwantschap met den rigoristischen

---

[1] Cf. Tyler, p. 18.

[2] Pred. 7: 20—22.

[3] Pred. 7: 26—28.

geest der Stoa? Deze meening van Tyler schijnt me — vooral na het voorafgaande — zonder eenigen grond te zijn. Zedelijken ernst kan de Prediker ook bij zijn' eigen volksgenooten hebben geleerd. Voegen we hierbij zijn' persoonlijke ervaringen, die in de aangehaalde verzen sterk meespreken en zijn' sombere beoordeeling van menschen en toestanden in 't algemeen, dan laten zich dunkt me bedoelde woorden, ook zonder Stoïschen invloed aan te nemen, zeer goed verklaren.

Ten slotte rest ons nog de beoordeeling van Tylers meening, als zouden in het boek Prediker duidelijke sporen zijn van de Stoïsche eschatologie. Allereerst komt hier in aanmerking hoofdstuk 12 : 7 : „Het stof keert terug tot de aarde, gelijk het geweest is, en de geest keert weer tot God, die hem gegeven heeft." Tyler vindt hier de leer van de wederopname der afzonderlijke zielen in de wereldziel.

Maar deze Engelsche geleerde moet toch geweten hebben, dat we hier te doen hebben met een zuiver Israëlitische gedachte. Volgens het Scheppingsverhaal formeerde God den mensch uit het stof der aarde, en blies in zijne neusgaten den adem des levens [1]). Elders in het O. T. vinden we geheel dezelfde eschatologische gedachte als bij Prediker: „Neemt Gij hunnen geest weg, zij sterven, en keeren terug tot

[1]) Gen. 2 : 7.

stof. Zendt Gij uwen Geest uit, zoo worden zij geschapen." [1])

Volgens een' meer verbreide Stoïsche leer zouden de zielen ook na hunnen dood hun afzonderlijk bestaan voortzetten; de deugdzame tot den grooten wereldbrand, de dwaze echter een' korteren tijd, gedurende welke ze aan de pijniging in den Hades waren blootgesteld. Tyler acht het waarschijnlijk, dat deze gedachte ligt achter 3 : 17 en 8 : 7. Goed gelezen, leeren deze plaatsen echter niets over een oordeel na den dood [2])

Hiermee hebben we over de waarschijnlijkheid van Stoïschen invloed op den gedachteninhoud van het boek Prediker het onze gezegd. Wij hebben nu nog het geschrift te toetsen aan een paar andere wijsgeerige systemen, waaraan onze auteur bepaalde gedachten zou hebben ontleend.

γ. Prediker en de Epicureïsche School.

De afhankelijkheidsvraag is hier bevestigend beantwoord door Tyler en E. H. Plumptre. [3]) Hunne meening is bestreden door Kleinert en Lods. Het geldt hier in de eerste plaats de pericoop 2. 19—21,

[1]) Ps. 104 : 29b en 30a.

[2]) Zie over deze kwestie Lods, p. 26—28 en wat we gezegd hebben op pag. 28 en 55.

[3]) E. H. Plumptre. Ecclesiastes.

waar we lezen: „Het lot van de menschenkinderen en het lot van het vee, één lot treft hen. Gelijk deze sterven, zoo sterven ook gene; één geest hebben allen en niets heeft de mensch voor boven het dier, want alles is ijdel. Alles gaat naar één plaats, alles is uit stof ontstaan en alles keert tot stof weer. Wie weet, of de geest der menschenkinderen opwaarts stijgt naar boven en of de geest van het vee neerdaalt in de aarde."

Tyler [1]) en Plumptre [2]) vinden hier de Epicureïsche ontkenning der ontsterfelijkheid. Allereerst zij echter opgemerkt, dat de verwantschap zich hier zou bepalen tot de gedachte in 't algemeen; geen woord of uitdrukking doet, ook volgens deze geleerden, aan contact met de Epicureïsche filosofie denken. „The statement" zegt Tyler „that all are alike returning to dust is probably to be understood as conveying in a *general* way the Epicurean denial of man's immortality, *yet without implying that the subtle and minute atoms of which the human soul according to Lucretius consists, do not at death disperse themselves like smoke or vapour.*" Men ziet, Tyler drukt zich zoo voorzichtig mogelijk uit.

Maar wanneer we nu in onze pericoop in 't geheel geen tastbare bewijzen hebben van verwantschap met de Epicureïsche School, dan mogen we, dunkt

---

1) p. 22.
2) p. 31.

me, wel eens terdege toezien, of de gedachte niet ligt in Israëlitische resp. Joodsche lijn.

In Israël werd onderscheid gemaakt tusschen den mensch en het dier. De mensch is naar Gods beeld geschapen; Jahwe Elohim blies in zijn' neusgaten den adem des levens en zoo werd de mensch tot een נפש חיה. Dit voorrecht van den mensch boven het dier sluit echter geen onsterfelijkheid in; het is het postulaat van een' verbondsbetrekking tusschen den mensch en zijn' God. Dat de enkele mensch sterft als het dier, dat wist iedere Israëliet; het leven in het sombere schimmenrijk kan geen persoonlijk voortbestaan genoemd worden. Deze harde werkelijkheid kon men echter in Israël van zich afhouden door het eigenaardig geloofsidealisme. Het leven van den Israëliet was onafscheidelijk verbonden met het leven van het volk, en het waren het geloof in de onsterfelijkheid van de natie en de geestdrift voor den heilstijd, welke komen zou, die den kommer over het troostelooze lot van den enkeling verdreven. Dit begon echter anders te worden, toen het individueele leven sterker zijn' rechten deed gelden. Ieder zag zich nu persoonlijk geplaatst voor het groote feit, dat bij den toenemenden ongunst der tijden door de vromen steeds meer als een probleem moest worden gevoeld. Bij Sirach [1]) lezen wij: Alle vleesch veroudert als een kleed en het is een eeuwige

---

[1]) Sirach 14 : 17—20. Ed. R. Smend.

wet: Zij moeten sterven. Gelijk de bladerdos van den altijd groenen boom, het eene verwelkt en het ander spruit uit, zoo zijn ook de geslachten van vleesch en bloed, het eene sterft en het andere wordt geboren. Al zijne werken gaan zekerlijk te niet; en het werk zijner handen volgt hem na.

Talrijk zijn in het boek Job de klachten over het troosteloos en somber uiteinde van het menschelijk leven. En ook de psalmisten denken met ontzetting aan den kuil, waarin de mensch eens nederdaalt en waar eeuwig zwijgen heerscht.

Al deze mannen denken over den mensch met betrekking tot den dood niet anders dan Prediker, maar zij drukken zich niet zoo rauw uit. De vrome Jood denkt niet gaarne aan het groote skandalon, al wordt hij er soms toe gedwongen. De Psalmisten en Spreukendichters spreken het meest van den dood der goddeloozen; maar dat een rechtvaardige hetzelfde lot wacht, deze gedachte wordt nog teruggedrongen door het blijde vertrouwen, dat hij ten minste in het leven Gods gunst genieten mag. Naarmate echter deze geloofszekerheid voor de ervaring van het tegendeel wijken moet, beginnen ook de klachten over het somber uiteinde van alle vleesch talrijker te worden; [1]) en Prediker, die alle contact verloren heeft met de gemeente, welke aan zijn leven een buiten de grenzen van het individu uitgaande bestemming zou hebben

[1]) Men vergelijke het boek Job.

gegeven, en wien ook nog het werken Gods in het persoonlijk leven verstijfd is tot een onbegrijpelijk fatum, hij is door niets meer van de harde werkelijkheid gescheiden. Het „stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren", dat de oude geschiedschrijver in den mond der vertoornde Godheid legt, wordt door onzen scepticus herhaald in den vorm van een volkomen gelijkstelling van mensch en dier: „Het lot van de menschenkinderen en het lot van het vee, één lot treft hen allen; zooals deze sterven, zoo sterven ook gene, één geest hebben allen en niets heeft de mensch voor boven het dier."

Tot zoover gaat deze pericoop dus niet uit buiten de Israëlitische gedachtenwereld. Lezen we nu echter verder, dan vinden we bij onzen auteur een eschatologische voorstelling, die we nergens in de ons overgeleverde Hebreeuwsche litteratuur terugvinden. „Wie weet, of de geest des menschen opwaarts stijgt naar boven en de geest van het vee neerdaalt in de aarde."

In aan den schrijver bekende kringen schijnt dus het geloof geheerscht te hebben, dat de geest van den mensch bij zijn dood naar boven gaat en die van het dier naar beneden.

Wat onzen auteur zelven betreft, hij schijnt dienaangaande geheel de inzichten van zijn volk te hebben gedeeld. Algemeen was in Israël het geloof, dat de zielen bij den dood afdaalden in de Sjeool, waar zij een somber schaduwbestaan leidden. Dezelfde

gedachte vinden we in het boek Prediker [1]: „Al wat uw' hand vindt om te doen met uwe kracht, doe dat, want geen werk, nadenken, wetenschap en wijsheid is er in de Sjeool, waar gij henengaat." Een ander geloof ligt ten grondslag aan het tweede scheppingsverhaal. De mensch bestaat uit het stof der aarde en den Goddelijken levensadem. [2]) In overeenstemming hiermee zegt Prediker [3]: „Het stof keert terug tot de aarde, gelijk het geweest is, en de geest keert terug tot God, die hem gegeven heeft."

Wat hebben we nu te denken van het eschatologisch geloof, waarover Prediker zich zoo sceptisch uitlaat? Dat het aan de Stoa zou ontleend zijn, is een vermoeden van Tyler, dat geen' voldoenden grond heeft. Terecht merkt Lods op, dat het in strijd is met het Pantheïsme van deze school, volgens hetwelk alles in de wereldziel terugkeert, waarvan het ook uitgegaan is. Ook in de overige Grieksche litteratuur schijnen juiste parallelen te ontbreken. Tenminste Plumptre, die ons geschrift zoo rijk met citaten uit Grieksche en Latijnsche auteurs illustreert, haalt hier slechts een paar voorbeelden aan, waarin echter

---

1) Pred. 9 : 10.
2) Cf. Ps. 104.
3) Pred. 12 : 7.

juist datgene, waarop het aankomt, ontbreekt. [1])

Wij moeten dus ten aanzien van 3 : 21 in het onzekere blijven. Waarschijnlijk is, dat dit geloof leefde in bepaalde Joodsche kringen, waarmee onze auteur in aanraking kwam en dat alleen door zijn geschrift ons daaraan een' herinnering is bewaard.

Vervolgens vestigen Tyler en Plumptre onze aandacht op de levensleer, dien Prediker hier en daar ontwikkelt. Deze zou, volgens hen samenhangen met het zedelijk ideaal van de Epicureïsche school. Zoo b.v. 2 : 24: „Er is niets beters voor den mensch, dan dat hij ete en drinke en het goede geniete bij zijnen arbeid". Verder 3 : 22: „Zoo zag ik dan, dat er niets beters is, dan dat de mensch zich verheuge over zijn werk, want dat is zijn deel". Evenzoo 5 : 17—19: „Voorwaar, wat ik als goed, als schoon gezien heb, is dit, dat iemand ete en drinke en het goede geniete bij zijn werk ..... Ook wanneer God een' mensch rijkdom en schatten gegeven heeft, en hem in staat stelt, daarvan te eten en zijn deel te nemen, en zich te verheugen in zijn werk; een gave Gods is het

---

[1]) *τις δ'οἰδεν εἰ το ζην μεν ἐστι κατϑανειν το κατϑατειν δε ζην νομιζεται βροτοις.*

Diog. Laert. IX § 73.

Ignoratur enim quae sit natura animai,
Nata sit an contra nascentibus insinuetur,
Et simul intereat nobiscum, morte dirempta,
An tenebras Orci visat vastasque lacunas.

Lucretius. De Rerum Natura I, 113—116.
Plumptre, p. 137.

Want niet veel denkt de zoodanige aan zijn' levensdagen wanneer God...." Zoo ook 9:7: „Welaan dan, eet met vreugde uw brood en drink met een vroolijk hart uwen wijn, want reeds heeft God aan dit, uw werk, een welbehagen."

„In the not remembering much the days of life",[1]) zegt Tyler „as the glide by in calm enjoyment, we may discern that *ἀταραξια*, that perfect tranquillity, which the Epicureans so highly esteemed."

Het komt mij echter voor, dat we ook in deze uitingen Prediker het best begrijpen, wanneer we niet denken aan de speculatieve levensleer der Grieksche scholen, maar den schrijver beschouwen als één van de Joodsche Wijzen, wiens Wijsheid het resultaat is van zijn nuchteren blik op het practisch leven.[2]) Dan zegt 5:19 niet meer, dan wat het leven aan ieder leeren kan en wat te zeer binnen het bereik van aller ervaring ligt, om afleiding uit een bepaald wijsgeerig systeem noodig te hebben: „Geeft God u rijkdom en het voorrecht, om daarna te genieten, dan wordt ge niet zooveel geplaagd door de gedachte aan de ijdelheid van het leven."

Hoe weinig dit overigens lijkt op Epicureïsche filosofie kan Zeller[3]) ons leeren: „Wie die (epikureische) Physik von der äusseren Erscheinung auf ihre verborgenen, nur dem Denken zugänglichen Gründe,

---

1) Pred. 5:19.

2) Men vergelijke Sir. 14:11. sqq.

3) Th. III² S. 438.

und von der scheinbar zufälligen Bewegung der Atome zu einem Ganzen von gesetzmässigen Wirkungen geführt hatte, so kann auch die Ethik weder bei der sinnlichen Seite des Menschen, noch bei der selbstsüchtigen Beziehung der Einzelnen auf sich selbst stehen bleiben; indem vielmehr der Begriff des Wohlbefindens näher bestimmt wird, so zeigt sich, dass dasselbe nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die bloss individuellen Zwecke, nur durch die gleiche Zurückziehung des Bewustseins in sich selbst und sein allgemeines Wesen zu erreichen ist, welche die Stoiker für das einzige Mittel zur Glückseligkeit erklärt hatten". De Epicureïsche ataraxie bestaat dus niet in een rustig zinnelijk genot; ze is de apathische gemoedsrust, welke de mensch pas geniet, als hij al het zinnelijke als voorbijgaande heeft overwonnen.

Deze scheiding van het uiterlijke en het innerlijke, van het zinnelijke en het geestelijke ontbreekt bij den Prediker ten eenen male. Hij kent slechts het genot, in den gewonen zin van het woord, als positieve gewaarwording en als echte Semiet weet hij deze zijde van het leven in rijke voor de Oostersche fantasie aantrekkelijke kleuren te schilderen.

Plumptre denkt zich de verhouding van Prediker tot het Epicurisme eenigszins anders dan Tyler. Nadat hij eenige punten van overeenkomst tusschen Prediker en de Epicureïsche filosofie heeft genoemd, gaat hij aldus voort: „Stil more in accord with popular

Epicureanisme as represented bij Horace is the teaching of Kohelet as to the secret of enjoyment, consisting in the ἀταραξια (tranquillity) of a well regulated life, in the avoidance of passionate emotions and vain ambitions, and anxious cares, in learning to be content with a little, but to accept and use that little with a deliberate cheerfulness."

Plumptre meent dus, dat Prediker gestaan heeft onder den invloed van het populaire Epicurisme. Nu is echter dit populaire Epicurisme tegelijk zoo algemeen menschelijk, dat het overal tiert, ook onafhankelijk van den geest van deze Grieksche filosofenschool.

Het schijnt me zelfs zeer twijfelachtig, of we de verzen van Horatius en Lucretius, die door Plumptre worden geciteerd, mogen beschouwen als de populaire neerslag van de Epicureïsche levensleer. De lezer oordeele zelf [1]. Mij dunkt, deze mannen treden hier

---

[1]) Si non aurea sunt juvenum simulacra per aedes
Lampades igniferas manibus retinentia dextris,
Lumina nocturnis epulis ut suppeditentur,
Nec domus argento fulget auroque renidet
Nec citharae reboant laqueata arataque templa;
Cum tamen inter se prostrati in gramine molli
Propter aquae rivum sub ramis arboris altae
Non magnis opibus jucunde corpora curant
Praesertim cum tempestas adridet et anni
Tempora conspergunt viridantis floribus herbas.
Lucret. De Rerum Natura, II, 24—33.

Beatus ille, qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bubus excercit suis,
Solutus omni foenore.

Horatius, Epod. II.
Plumptre, p. 132.

niet op als tolken van een' bepaalde filosofie. Uit hen spreekt de nood van een geheel menschengeslacht, dat overspannen door een verfijnde beschaving, genezing zoekt in den terugkeer tot de natuur. In denzelfden tijd zong Virgilius:

„O fortunatos nimium, sua si bona norint,
[Agricolas."

Onder alle volken en in alle tijden is het rustige leven van den landman door dichters bezongen.

Overigens is me ook de overeenkomst van deze verzen met de levensleer van Prediker niet recht duidelijk. Men leze 9: 7, sqq: „Welaan dan, eet met vreugde uw brood en drink met een vroolijk hart uwen wijn, want reeds heeft God aan dit, uw werk, een welbehagen; laten uwe kleederen ten allen tijde wit zijn en laat olie op uw hoofd niet ontbreken, geniet het leven met de vrouw, die ge lief hebt, al de dagen van uw ijdel leven . . . ."

Dit steekt toch zeer vreemd af bij de verheerlijking van den landelijken eenvoud door Lucretius en Horatius. Wat de Prediker aanbeveelt, is een verstandig genieten van hetgeen het oogenblik biedt, omdat alleen dit geheel het onze is. Alles wat buiten de grenzen van het heden ligt, is niet in onze macht, kan ons dus alleen veel zorg en kommer baren en de ijdelheid van het leven vermeerderen. Dit is de grond van de z.g. Epicureïsche moraal bij onzen auteur; zijn levensopvatting vloeit onmiddellijk voort uit wat ik zou willen noemen zijn' practische scepsis. Wij weten

niet, wat zijn zal; wij zijn dus aan het oogenblik gebonden en het is blijkbaar Gods wil dat wij zullen genieten, wat hij ons daarin voorzet. Deze levensopvatting vloeit van zelf uit de wereldbeschouwing van den Prediker voort.

Tegenover dit resultaat werpt een' vernuftige hypothese van Tyler geen voldoend gewicht in de schaal. Pred. 5: 19 lezen we: כי לא הרבה יזכר את ימי חייו כי האלהים מענה בשמחת לבו: De beteekenis van de laatste helft van dit vers is niet recht duidelijk.[1] Onzeker is, wat de auteur bedoelt met de uitdrukking מענה בשמחת לבו. Mij schijnt de verklaring van Franz Delitzsch het meest voor de hand liggend[2]: „God beantwoordt de vreugde zijns harten"; d.w.z. God heeft daaraan welgevallen. Het is waar, parallelen uit de overige O. Tische geschriften ontbreken hier, maar dit is geen overwegend bezwaar. Het boek Prediker vertegenwoordigt een eigen taaltype en de vertaling van Delitzsch heeft dit voor zich, dat ze goed past in den gedachtengang van den auteur. Ook Tyler acht deze vertaling de juiste; „maar" vraagt hij „hoe komt Prediker aan dit eigenaardige beeld, dat de Godheid als 't ware correspondeert met de vreugde van den mensch". Dit moet volgens Tyler ontleend zijn aan de Epicureïsche filosofie. Volgens deze school leiden de goden in de tusschenwereldsche ruimten een leven

[1]) Men vergelijke de verschillende commentaren en het reeds genoemde werk van Plumptre.

[2]) Kommentar, „Keil und Delitzsch".

van enkel zalig genot; zij vormen als 't ware een gezelschap van volmaakte Epicureïsche Wijzen. Nu zou een Jood — aldus Tyler — zich de verhouding van de aardsche tot deze hemelsche Wijzen kunnen dacht hebben als van twee koren, die elkaar beurtzangen toezingen; vandaar ook het hier gebruikte verbum ענה [1])

Deze hypothese, hoe vernuftig ook gevonden, is mij te gezocht. Ze zou alleen eenigen indruk kunnen maken, wanneer ze door de andere resultaten van ons onderzoek werd gesteund. Nu dit niet het geval is, moeten we naar een' andere verklaring omzien, die hier alleen kan gevonden worden in de originaliteit van den schrijver. Mij dunkt, een man, die een eigen taal schrijft, en zijn eigen gedachten heeft over menschen en dingen, kan ook hier een origineele uitdrukking geschapen hebben.

Plumptre [2]) vestigt verder de aandacht op den samenhang van het boek Prediker met de physische en physiologische studiën van de Epicureërs in Alexandrië. Zoo zou cap. 1 : 4 herinneren aan een' theorie, volgens welke het water der zee langs onderaardsche wegen naar de bronnen der rivieren terugkeert. De studie van de ontwikkeling van het menschelijk embryo, toegelicht door dissecties in 't Museum van Alexandrië, zou den Prediker hebben geleerd, hoe de beenderen liggen in den schoot eener zwangere vrouw [3]). Hunne

---

[1]) Cf. Ezra 3 : 11.

[2]) p. 46.

[3]) Cf. Pred. 11 : 5.

ontdekkingen, aangaande de werking van hart en longen, gaf hem het beeld, cap. 12 : 6, in de pen. En in hunne leer van de oplossing der ziel in hare samenstellende atomen, zou hij een geschikt remedie gevonden hebben tegen zijn' vrees voor den dood.

Eerst wat betreft 1 : 7. De laatste helft van dit vers, waarop juist alles aankomt, heeft Plumptre onjuist vertaald. Men vertale hier niet- „Unto the place from whence the rivers come, thither they return again"; maar als volgt: „Naar de plaats, waarheen de rivieren gaan, daarheen gaan ze telkens weder". Dit past ook beter in den samenhang, waar niet op den kringloop, maar op de eentonige herhaling der verschijnselen de nadruk valt.

Voor de verklaring van 11:5 is dunkt mij de onderstelling van Plumptre geheel overbodig. Deze gedachte was voor den auteur toegankelijk ook zonder anatomische studiё; zij onderstelt alleen een open oog voor den rijkdom der levensopenbaringen in natuur en menschenleven. Dat dit aan de Joodsche Wijzen niet ontbrak, kan ons het boek Job leeren. [1])

Onoplosbare moeilijkheden biedt het raadselachtige 12de hoodstuk tot dusverre aan alle exegeten. Wij bepalen ons hier tot vers 6*b*: „..... en de emmer gebroken wordt in de bron en het rad gebroken neerstort in de put."

Wordt hier gezinspeeld op de werking van longen

---

[1]) Cf. Job 38—41.

en hart? en zoo ja, moet de auteur dan deze wijsheid hebben opgedaan in de scholen der Epicureërs?

Het is alles even onzeker.

De resultaten van dit gedeelte van ons onderzoek samenvattende, kunnen we ons aansluiten bij het oordeel van een Engelsch geleerde [1]: „It is exceedingly difficult to find the slightest trace of Epicureanisme in the book".

δ. Prediker en Xenophanes.

Dr. H. Jackson heeft het boek Prediker vergeleken met enkele ons overgebleven fragmenten van den stichter der Eleatische school. [2]) De gelijkenis is hier inderdaad meer opvallend, dan bij één der filosofen, die door Pfleiderer, Tyler en Plumptre worden genoemd.

Xenophanes is meer theoloog dan philosoof; hij is theist — moest tenminste door een' Semiet zoo verstaan worden; zijn Godsvoorstelling herinnert sterk aan de Joodsche: „Er is maar één God, ver boven Goden en menschen verheven, zijn gestalte is niet met de onze te vergelijken, zijne gedachten gaan ver boven menschengedachten." [3]) De scepsis van Xenophanes doet aan die van den Prediker denken: „Uit aarde is alles, en alles wordt ten slotte

---

1) A. H. Mc. Neile. An introduction to Ecclesiastes.

2) Encyclop. Brittannica, s.v. „Xenophanes". Cf. Mc. Neile, p. 45.

3) Fragm. 23. Cf. Hermann Diels.

weer aarde." [1]) „This recalls" zegt Mc. Neile „not only Kohelet III. 20, but also his manifold complaints as to the nothingness of things, the empty vapour of human life, the uselessness of striving after wisdom, waelth, or true happiness, for all things go to one place." Elders zegt de Grieksche wijze: „Geen mensch is er geweest en zal er ooit zijn, die de waarheid weet, omtrent de Goden en omtrent alles, wat ik noem. Wanneer hij n.l. ook eens toevallig het allervolkomenste zeide, dan toch weet hij het zelf nog niet. Want niet verder te kunnen komen, dan de meening, is ons allen beschoren." [2]) Een dergelijke gedachte vinden wij bij Prediker: „De mensch kan niet doorgronden het werk Gods, 't welk onder de zon geschiedt, 't welk hij met inspanning zoekt, maar niet zal vinden. Ja, indien ook de Wijze mocht zeggen, het te weten, toch kan hij het niet doorgronden." [3]).

Leggen we hier den maatstaf aan van geleerden als Pfleiderer, Tyler en Plumptre, dan moeten we wel concludeeren: Prediker heeft de geschriften van den eersten Eleaat gelezen. De overeenkomst toch is hier opvallend en wie weet, hoeveel meer parallelen we nog zouden vinden, wanneer het aantal fragmenten, dat we van Xenophanes bezitten, niet zoo gering ware.

Na hetgeen we echter reeds gezegd hebben omtrent

---

1) Fragm. 27.

2) Fragm. 34. . . . . . . δοκος δ'ἐπι πασι τετυκται.

3) Pred. 8: 17.

de scepsis van den Prediker, acht ik het nauwelijks noodig, aan te toonen, dat ook hier de overeenkomst slechts aan de oppervlakte ligt. Prediker kunnen we slechts begrijpen, wanneer we in hem zien den sceptischen Joodschen Wijze, die door een dieper inzicht in de verwikkelingen van het practisch leven het naief optimisme van de andere beoefenaars der Wijsheid heeft verloren. De twijfel van Xenophanes daarentegen betreft in de eerste plaats het bovenzinnelijke [1] — het bestaan en de gestalte der Goden —; hij was evenals de latere Eleaten een speculatief denker en had als zoodanig niet het minste contact met de overwegend practische Joodsche Wijzen. Ook ontkent Xenophanes niet de mogelijkheid, dat een mensch tot volmaakte Wijsheid komen kan [2], maar hij heeft in zich zelven niet den maatstaf, om dit uit te maken; hij kan het nooit verder brengen dan de meening. [3])

Wat verder het 27ste fragment betreft — ἐκ γαιης γαρ παντα και ἐις γην παντα τελευται —; dit doet ons evenzeer denken aan Gen. 3 : 19 — stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren —, als aan Pred. 3 : 20.

Om in te zien, dat tusschen Prediker en den stichter van de Eleatische school niet dan toevallige en

---

[1]) Over de practische wijsheid heeft Xenophanes zich niet sceptisch uitgelaten. Cf. Eleg. 2 (Diels S. 51).

[2]) Cf. Fragm. 34.

[3]) Cf. Ueberweg-Heinze. Geschichte der Philosofie, 9te Aufl., I, S. 78.

dan nog wel oppervlakkige overeenkomst bestaat, behoeven we dus niet tot de diepere motieven van de filosofie van Xenophanes en hare eigenaardige tendenzen — door Parmenides verder uitgewerkt — door te dringen.

ε. Prediker en Plato.

Het vermoeden van afhankelijkheid betreft hier slechts één vers in het bekende 12de hoofdstuk.

De zin van dit slotcaput is in 't algemeen duidelijk. Nadat de schrijver vermaand heeft, de jeugd toch behoorlijk te genieten, voordat de ouderdom komt, waarin de lust tot dit alles ontbreekt,[1]), gaat hij voort met een' uitvoerige schildering van den last des ouderdoms,[2]) om ten slotte te eindigen met een' beschrijving van het proces van het sterven [3]). Maar zoo duidelijk de gedachtengang in 't algemeen hier is, zoo raadselachtig blijkt alles te zijn, zoodra we tot de bijzonderheden afdalen. De moeielijkheden vormen hier een' climax. In 11 : 9 — 12 : 1 wordt de gedachtengang onderbroken door een paar tusschenzinnen, welke zelfs den lezer, die gewend is aan de stijl van den Prediker, vreemd aandoen. In 12 : 2—5

---

[1]) Pred. 11 : 9; 12 : 1.

[2]) Pred. 12 : 2—5.

[3]) Pred. 12: 6 en 7.

bedient de schrijver zich van een' beeldspraak, die niet altijd even duidelijk is, en waarover de exegeten dientengevolge nogal van meening verschillen. Over de beteekenis van 12: 6 is echter hoegenaamd niets met zekerheid te zeggen. Wanneer men hierover de verschillende kommentaren leest, dan vraagt men zich af, of het nog zin heeft, zich verder in gissingen te verdiepen.

Wat bedoelt de schrijver met het „zilveren koord"; wat met den „gouden oliehouder"; wat met den „emmer", die verbrijzeld wordt in de „bron"; wat met het „rad", dat gebroken neerstort in den „put"? De beelden doelen klaarblijkelijk op de vernietiging van levensfunctiën, wat ook duidelijk is uit hetgeen voorafgaat en volgt, maar op welke levensfunctiën de schrijver hier zinspeelt, is geheel onzeker.

Nu meent Tyler, [1]) dat Plato's Timaeus ons hier licht kan geven. Reeds prof. Tayler Lewis had op overeenkomst van dit geschrift met het Joodsche boek Prediker gewezen, maar dit was onopgemerkt gebleven, daar aan contact van Grieksche en Joodsche gedachten in zoo vroegen tijd niet werd gedacht. „Now however" zegt Tyler „we can look at the matter from a different point of view. It would be going to far to say, that the author of Ecclesiastes had befor him the anatomical and physiological discussion in the Timaeus. Without affirming this, it may

[1]) Ecclesiastes, p. 75 sqq.

be said, with some confidence, that in XII. 6, there are pretty clear traces of Greek influence, direct or indirect." Wij zullen moeten onderzoeken, of de meening van Tyler voldoenden grond heeft. Allereerst stooten we in vers 6 op de uitdrukking: עד אשר לא ירחק[1]) חבל הכסף — voordat het zilveren koord loslaat.

Volgens Plato is de ziel met banden — *δεσμοι* — aan het ruggemerg verbonden. Wanneer deze banden loslaten, 't welk het geval is, wanneer de samenstellende deelen van het ruggemerg worden opgelost, dan vliegt de ziel met vreugde weg.[2]) Zou Prediker met חבל הכסף op deze *δεσμοι* doelen? Maar dan zou hij toch, evenals Plato zich van den pluralis hebben bediend. Verder bestaat er in den text verband tusschen het zilveren koord en den gouden olieschaal — גלת הזהב —; deze laatste wordt gebroken (gekneusd) door het loslaten van het koord. Wat zal men hierbij denken, wanneer we חבל הכסף moeten interpreteeren, zooals Tyler wil? Maar Tyler ziet blijkbaar dit verband over het hoofd. Hij beschouwt het eerste zindeel als op zich zelf staand.

Wat de uitdrukking גלת הזהב betreft; Tyler meent, dat ook hier Plato ons uit de moeilijkheid helpen kan. Wij zouden hier te doen hebben met een Hebreeuw-

---

[1]) Tyler wil de Kethib blijven lezen, en wel als Kal met de beteekenis van Hiphil.

[2]) Timaeus, 81.

sche vertaling van het Platonische σφαιρη ὀστεΐνη, waarmee Plato den schedel bedoelt. Maar de schedel wordt toch bij het sterven niet gekneusd; en wat bedoelt de schrijver in dat geval met het adjectief „gouden"?

In de 2de helft van het vers vergelijkt Prediker het ophouden van een' bepaalde levensfunctie met het gebroken worden van een' emmer in de bron. Dit doet Tyler denken aan een' beeldspraak, waarvan Plato zich bedient bij de beschrijving van de spijsvertering. Volgens dezen filosoof dringt het vuur, de fijnste van de vier grondstoffen, waaruit het lichaam is opgebouwd, bij de ademhaling, door de longen in de buikholte; het vermengt zich hier met het voedsel — vaste stoffen en water — en lost het op, zoodat het in fijner stoffen wordt omgezet en geschikt is, om door de grovere wanden heen te dringen, en in de aderen als bloed te worden opgenomen. In dit verband bedient Plato zich van de volgende beeldspraak: „Het vuur schept ze — de voedingsmiddelen — in de aderen over, als uit een bron in de kanalen." [1]) Zou Prediker dit beeld voor den geest gestaan hebben?

De uitdrukking wordt inderdaad opmerkelijk in verband met hetgeen we verder in Plato's Timaeus omtrent het ademhalingsproces lezen. „Laat ons nog zoeken" zegt Plato, het verschijnsel van de

---

[1]) *οἱον ἐκ κρηνης ἐπ' ὀχετους ἐπι τας φλεβας ἀντλουν αυτα.* Cf. Timaeus, 79.

ademhaling, zooals we het nu zien. Aangezien er geen ledige ruimte bestaat, waarin de zich bewegende lichamen zouden kunnen binnendringen, en aangezien we lucht naar buiten uitademen, is het voor ieder terstond duidelijk, dat deze lucht niet ontsnapt in een' ledige ruimte, maar dat zij de omringende lucht wegstoot van de plaats, die deze inneemt, zoo teruggestooten, verdrijft deze weer op haar beurt de aangrenzende lucht, waarop deze noodwendige druk is uitgeoefend; dringt binnen in de plaats, vanwaar de eerste ademstoot is uitgegaan en vervult die op 't zelfde moment, dat deze eruit ontsnapte; en dat alles geschiedt in één oogenblik *evenals de beweging van een rad.*" [1])

Wij krijgen dus deze voorstelling: Bij de ademhaling beweegt de lucht zich in een' kring, evenals een rad. Door deze beweging schept zij de voedingstoffen uit de ingewanden in de aderen over, als uit een' bron in de kanalen. Met den dood houdt deze beweging op; dan *wordt de emmer gebroken in de bron en het rad stort gebroken neer in de put.* Het is mogelijk, dat de duistere woorden van Prediker een toespeling behelzen op de Platonische beeldspraak. Zoo overtuigd als Tyler ben ik echter niet. Plato toch vergelijkt ademhaling en spijsvertering niet met een draaiend scheprad — wat het geval zou moeten zijn, indien de gedachtengang van den Prediker er

---

[1]) *οἷον τροχου περιαγομενου.*

volkomen bij aan zou sluiten —; hij zegt alleen, dat de *beweging* van de lucht bij de ademhaling *in zekeren zin* doet denken aan die van een rad.

ζ. **Prediker en Aristoteles.**

Volgens een bericht bij Josephus, 't welk door dezen Joodschen schrijver ontleend is aan Clearchus, zou diens leermeester, Aristoteles, op z'n reizen in Azië in aanraking zijn gekomen met een' Jood, van wien Aristoteles zelf getuigd had, dat hij niet alleen wat taal, maar ook wat geestelijke vorming betrof, een Helleen was. „It is interesting" zegt Tyler „in connection with this passage, quoted from Josephus, to observe that if not the first, at least nearly the first clear evidence, we have of Greek influence in Ecclesiastes, connects itself with Aristotle." Tyler heeft het oog op Pred. 2 : 3b. Dit eigenaardige, voor de studie van den Prediker zoo belangrijke vers luidt aldus: „Ik bedacht bij mij zelven, mijn lichaam met wijn te laven, terwijl mijn hart mij in wijsheid zou leiden, en aan dwaasheid vast te houden, *totdat ik zien zou, wat goed is voor de menschenkinderen, om te doen onder den hemel, hun leven lang.*[1]

---

1) עד אשר אראה אי־זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם

Volgens Tyler toont Prediker hier kennis te hebben van de Aristotelische ethiek, en wel in 't bijzonder de laatste vershelft zou onmiddellijk terugslaan op de definitie, die Aristoteles geeft van het hoogste goed.

Als ik Tyler goed begrijp, dan is volgens hem de Joodsche denker op de volgende wijze met de Aristotelische filosofie in aanraking gekomen. Prediker heeft de definitie van Aristoteles gehoord of gelezen, en aangezien hij hetzelfde zocht, wat deze Griek meende gevonden te hebben, n.l. het antwoord op de vraag: „Wat moet de mensch doen, opdat hij gelukkig zal worden?" verdiepte hij zich in de oplossing, hem door Aristoteles aan de hand gedaan. De weg, dien de Joodsche godsdienst hem had aangewezen, was tegen de kritiek der ervaring niet bestand gebleken. Zou deze Griek nu werkelijk de oplossing van het levensprobleem gevonden hebben?

Aristoteles noemde als het hoogste goed: „De redelijke of deugdzame werkzaamheid der ziel gedurende geheel het leven"; of, zooals hij het uitdrukt: *το ἀνϑρωπινον ἀγαϑον ψυχης ἐνεργεια γινεται κατ' ἀρετην* --- *ἐτι δ'ἐν βιῳ τελειῳ.* Elders beschrijft de Grieksche denker, meer in overeenstemming met den gedachtengang van den Joodschen Wijze dit ideaal als een practisch goed — *το παντων ἀκροτατον των πρακτων ἀγαϑων.*

Nu zou de Prediker zich, volgens Tyler, al nadenkend de vraag gesteld hebben: „Wat is dan dit practisch goed, 't welk den mensch, zoo hij het doet,

gelukkig zal maken?" Hierop richt zich nu zijn onderzoek: „I revolved it in my haert, to excite the powers of my body, and, my haert guiding wisely, also, to seize upon folly until I should discover what is *this* good for the sons of men, which they may do under the haevens throughout the number of the days of their life."

Een belangrijke steun voor zijn hypothese meent Tyler te vinden in het feit, dat beide zinsneden ook taalkundig nauw met elkander samenhangen:

טוב לבני האדם is volgens hem de vertaling van ἀνθρωπινον ἀγαθον; מספר ימי חייהם van ἐν βιῳ τελειῳ, terwijl אשר יעשו een gebrekkige Hebreeuwsche overzetting zou zijn van 't Grieksche ἐνεργεια.

Ik kom nu tot de bezwaren, die tegen Tylers meening bestaan. Hij vertaalt 2:3*b*: „Until I should discover, what is *this* good . . . . ." Was deze vertaling juist, dan zou het zeker zijn, dat Prediker hier op een' bepaalde opvatting omtrent het hoogste goed zinspeelt. Tylers vertaling is echter niet te verdedigen. Men vertale: „Totdat ik zien zou, wat goed is voor de menschenkinderen om te doen. . . . ." Prediker wil zich eens overgeven aan de dwaasheid, zonder echter het hoofd te verliezen, om zoo te onderzoeken, of dit misschien ook de weg zou kunnen zijn, die de mensch moet inslaan. Men gevoelt, dat de taalkundige parallelen nu ook hunne beteekenis verloren hebben. Ze hadden trouwens ook op zich zelve niet meer dan den schijn voor zich. „Goed voor de men-

schenkinderen" is een bij Prediker meer voorkomende uitdrukking.[1]) Zoo ook „het getal hunner levensdagen"[2]); dit is bovendien een zegswijze, waarop hier geen nadruk valt, wat bij Aristoteles wel het geval is.

Behalve met de Aristotelische ethiek, zou Prediker verder bekend geweest zijn met de logica van dezen filosoof. Mijns inziens echter geeft caput 7 : 27 tot deze onderstelling geen recht. Vrij vertaald, zegt Prediker hier het volgende: „Tot dit resultaat ben ik gekomen, de eene ervaring met de andere vergelijkend, om het eindoordeel op te maken." Wie op grond hiervan bij den schrijver kennis onderstelt van de inductieve methode van onderzoek, gaat dunkt mij te ver. Zoo kan iemand ook spreken zonder bij Aristoteles ter schole gegaan te hebben.

Cap. 12 : 13 brengt ons al niet verder. Hier wil Tyler vertalen: „The conclusion of the discourse, the universal law let us hear." הכל wordt dus genomen als appositie bij סוף דבר, met de beteekenis van „algemeene wet". Maar הכל kan hier ook adjectief-beteekenis hebben; en nog een derde mogelijkheid is, dat het moet beschouwd worden als logisch object van het volgende verbum. De lezer gevoelt, het is niet mogelijk hier verder te komen dan tot vage gissingen. Er is geen enkel afdoend bewijs, dat Prediker de filosofie van Aristoteles zou hebben gekend.

---

1) Pred. 2 : 24; 6 : 12.

2) Pred. 5 : 17; 6 : 12.

η. Eenige „Graecismen" in de taal van Prediker.

Ons onderzoek heeft ons reeds geleerd, dat de meening van verschillende onderzoekers, als zou Prediker wat gedachteninhoud betreft, verwant zijn met het systeem van dezen of genen Griekschen filosoof, geen' voldoenden grond heeft. Telkens heb ik getracht aan te toonen, dat we, om het geschrift te begrijpen, den schrijver moeten beschouwen als één van de Joodsche Wijzen. Het boek ademt den geest der practische levenswijsheid. Wanneer we dat als beginsel, bij de exegese, vasthouden, dan vinden de pericopen en zinsneden, waarachter verschillende exegeten diepe, speculatieve gedachten hebben gezocht, een' zeer voor de hand liggende verklaring.

Hebben we hierin juist geoordeeld; is er in den gedachteninhoud van het boek Prediker niet met eenige zekerheid verwantschap met de Grieksche filosofie aan te wijzen, dan moeten we ook zeer voorzichtig zijn in ons oordeel over enkele woorden en uitdrukkingen, die volgens tal van geleerden duidelijk zouden verraden, dat de schrijver heeft gestaan onder den invloed van de Grieksche cultuur. Wij hebben hierbij bovendien nog te bedenken, dat Prediker een eigen taaltype vertegenwoordigt, 't welk zoowel van het classiek Hebreeuwsch als van het jongere Mischna-Hebreeuwsch afwijkt. Tal van woorden, uitdrukkingen en zinsverbindingen zijn bij hem nieuw of

hebben een' afwijkende beteekenis. [1]) Men gevoelt, dat deze omstandigheid het zeer moeilijk maakt, den oorsprong van sommige taalkundige eigenaardigheden vast te stellen. Waarschijnlijk zijn ze karakteristiek voor het idioom, waarvan Prediker zich bedient, en dat we alleen door zijn geschrift kennen.

Deze algemeene bezwaren zouden echter minder gewicht in de schaal leggen, wanneer de z.g. Graecismen zoo voor de hand lagen als vele exegeten ons willen doen gelooven.

Het is bekend, dat Zirkel [1]) de eerste geweest is, die er de aandacht op vestigde, dat verschillende woorden en uitdrukkingen in het boek Prediker eerst goed verstaanbaar zijn, wanneer men aanneemt, dat we hier te doen hebben met vertaald Grieksch.

Aan Zirkel's ontdekking, die alleen de philologische zijde van het probleem betreft, is weinig aandacht geschonken, totdat in 't laatst van de vorige eeuw het Prediker-vraagstuk steeds meer de belangstelling van de onderzoekers tot zich trok, en sommigen tot de overtuiging kwamen, dat dit geheimzinnige boek alleen ontraadseld zou kunnen worden met behulp van de Grieksche filosofie. Het spreekt van zelf, dat de wat vroegtijdige ontdekking van Zirkel nu ook weer ter tafel kwam en bij hen, die in het

---

[1]) Cf. Franz Delitzsch; Komm.

[1]) Cf. Cheyne. Job and Solomon, p. 260. Hier vindt men een beknopte samenvatting van Zirkel's werk: „Untersuchungen über den Prediger" (Würzburg, 1792).

boek Prediker steeds meer een Hellenistisch geschrift begonnen te zien, volle instemming vond. Ook andere geleerden echter, die van het innerlijk contact van den Joodschen Wijze met de Grieksche cultuur niet veel wilden weten, hebben verschillende der door Zirkel genoemde Graecismen als juist erkend.

Het komt mij echter voor, dat dit aantal, 't welk men in alle nieuwere commentaren opgesomd vindt, nog aanmerkelijk moet worden besnoeid. Ik laat hier de meest erkende Graecismen volgen en zal trachten aan te toonen, dat de verschillende geleerden ook bij de grammatische exegese, zelf al te zeer onder invloed van den Griekschen Geest hebben gestaan. In het boek Prediker komt eenmaal voor de uitdrukking יום טובה [1]), 't welk daar dezelfde beteekenis *kan* hebben, als het Grieksche εὐημερια — geluk —. Het is mogelijk, dat de schrijver hier vertaald Grieksch geeft; maar deze onderstelling is niet noodig. 't Is waar, elders gebruikt hij ter aanduiding van een' begrensden tijd het woord עת [2]); dat hij zich echter, in plaats daarvan, hier van 't woord יום bedient, behoeft geen bepaalde oorzaak te hebben. Bovendien staat יום טובה tegenover יום רעה. Nu moeten we het laatste vertalen door „ongeluksdag" of „dag van tegenspoed", maar dan ook het eerste door „geluksdag" of „dag van voorspoed" en niet door „geluk" alleen.

---

1) Pred. 7: 14.
2) Cf. 3: 1—8.

Twee andere z.g. Graecismen zijn de werkwoorden תור en כור [1]), in de bijzondere beteekenis, waarin ze bij Prediker voorkomen. Deze woorden zijn hier gelijkbeduidend met het Grieksche σκεπτεσθαι, als wijsgeerige term. Hier is weer afhankelijkheid mogelijk; maar ik acht het waarschijnlijker, dat de Joodsche denker geheel zelfstandig deze woorden koos. De taal vormt zich overal naar de geestelijke behoeften. Ook het Grieksche woord σκεπτεσθαι beteekent in de eerste plaats hetzelfde als תור en כור in 't classiek Hebreeuwsch, n.l. „onderzoeken" in 't algemeen; later is het gestempeld tot wijsgeerige term. Ditzelfde proces kunnen, dunkt mij, deze Hebreeuwsche woorden ook hebben doorloopen. In de Joodsche scholen heeft zich een van het Grieksche denken onafhankelijke Joodsche filosofie ontwikkeld, die ook haar eigen terminologie heeft, in vele opzichten afwijkend van die der profeten en psalmen.

Een ander voorbeeld van Griekschen invloed zouden we hebben in de uitdrukking מה שהיה [2]), waarin een' vertaling wordt gezien van het Grieksche το τι ἐστι We kunnen hier Prediker zelf over de beteekenis raadplegen, en dan blijkt de zaak heel wat eenvoudiger te zijn [3]). De uitdrukking ziet klaarblijkelijk op het geheel der verschijnselen, wat voor den Joodschen Wijze zeggen wil „de som van alle gebeuren

[1]) Cf. Pred. 1 : 13; 2 : 3; 9 : 1.
[2]) Pred. 7 : 24.
[3]) Cf. 1 : 9; 3 : 15; 6 : 10.

in verleden, heden en toekomst". Wij hebben gezien, dat vooral Prediker gebukt ging onder het vruchteloos pogen, om den samenhang der omstandigheden, waarvan het menschelijk welzijn afhankelijk is, te doorzien en den geheimzinnigen loop der gebeurtenissen in het menschenleven vooruit te bepalen. Wat geweest is, wat is, en wat zijn zal, de geheele samenhang der verschijnselen — מה שהיה — het is te ingewikkeld, dan dat het menschelijk verstand het zou kunnen ordenen en den weg er in weten.

Verder heeft men in de uitdrukking טוב אשר יפה [1]) een' vertaling gezien van het Grieksche *καλοκαγαθια*. Vreemd is hier in elk geval het woordje אשר, wanneer het tenminste als verbindingspartikel moet worden beschouwd. Leest men nu echter het geheele vers, dan blijkt het terug te slaan op het voorafgaande אשר ראיתי. Wij moeten dus vers 17*a* als volgt aanvullen: הנה אשר-ראיתי אני טוב אשר ראיתי אני יפה.

Zoo blijkt, dat we hier te doen hebben met een' toevallige samenvoeging van woorden, waartusschen buiten dit zinsverband geen samenhang bestaat.

Dan blijft nog het woord יפה. Elders [2]) zegt de Prediker: „God heeft alles schoon gemaakt op zijnen tijd". Ook hier gebruikt hij hetzelfde woord. Het ziet hier klaarblijkelijk op de doelmatige inrichting

1) Pred. 5 : 17.
2) Pred. 3 : 11.

van de Schepping. Terecht heeft men opgemerkt, dat dit woord in dezen zin nergens in het gansche O. T. voorkomt. Dit kon echter ook moeilijk, daar men eerst in de kringen der Wijzen langzamerhand oog kreeg voor de schoonheid van het heelal en voor de orde die daar heerscht. In de Scholen der Wijzen is niet meer de Joodsche Gemeente het middelpunt van het heelal en het medium der Godsopenbaring; hier krijgt men oog voor de Goddelijke schoonheid van de Schepping en voor de doelmatigheid, die heerscht in het menschelijk leven. Men begint het Al te zien als „Kosmos". Waar nu deze wereldbeschouwing zich onafhankelijk van Griekschen invloed in de Joodsche Wijsheidskringen heeft ontwikkeld, daar ligt het toch voor de hand, dat de taal deze ontwikkeling meemaakte, zich aanpassend aan de nieuwe phase van geestelijk leven.[1]

Verder ontmoeten we de uitdrukking מקרה בני האדם.[1]

Moeten we hier vertalen: „Toeval zijn de men-

---

[1]) Het blijft evenwel opmerkelijk, dat het woord יפה, in dezen zin ook in de geheele Wijsheidslitteratuur niet voorkomt, zelfs niet bij Sirach, waar toch dezelfde gedachte herhaaldelijk wordt ontwikkeld. Maar zelfs al heeft bij Prediker het woord deze wijziging van beteekenis ondergaan door Griekschen invloed, dan moeten we er toch den nadruk op blijven leggen, dat de wereldbeschouwing der Wijzen zich zelfstandig zoover heeft ontwikkeld, dat men zich in een enkel opzicht van de terminologie der Grieksche denkers en dichters kon bedienen.

[2]) Pred. 3:19.

schenkinderen"; dan doet zij ons inderdaad denken aan het woord van Solon tot Croesus (Herod. 1 : 33), πας ἐστι ἀνθρωπος συμφορη. Wie echter zoo vertaalt heeft Prediker niet begrepen. God heeft alles goed en schoon gemaakt, alles, wat bestaat, is met een bepaald doel geschapen; van deze grondgedachte, die wij in alle Wijsheidsgeschriften terugvinden, wijkt ook Prediker niet af. Voor het toeval is in zijn' wereldbeschouwing geen plaats. Hij vindt het alleen jammer, dat wij Gods werken niet kunnen overzien. Zoo komt het, dat ons allerlei dingen overvallen als den visschen het booze net, want wij kunnen ons leven onzerzijds niet in overeenstemming brengen met het Goddelijk handelen; daartoe schiet onze wijsheid tekort.

Wij moeten dan ook מקרה lezen als constructus [1]), 't welk slechts een' kleine verandering van punctuatie noodig maakt, terwijl het een' zin geeft, die zich aansluit bij den geest van 't geheele geschrift, en mijns inziens ook door den onmiddellijken samenhang wordt geëischt. [2]) Wij lezen dan: „Het lot van de menschenkinderen, en het lot van het vee, één lot treft hen allen."

Eigenaardig is in het boek Prediker de combinatie הוללות וסכלות, die in 't geheele geschrift viermaal voorkomt. [3]) Men heeft הוללות willen vertalen door „waanzin". Dan zouden door den schrijver „waanzin" en

[1]) Cf. LXX.

[2]) Men vergelijke ook Pred. 2 : 14.

[3]) Pred. 1 : 17; 2 : 12; 7 : 25; 10 : 13.

„dwaasheid" met elkaar in verband zijn gebracht, 't welk zou doen denken aan de Stoïsche leer, volgens welke beide begrippen ident zijn. [1])

Nu is in twee van de vier gevallen bepaald uitgesloten, dat הוללות een' verklarende appositie zou zijn bij כסלות, daar het niet volgt, maar voorafgaat. [2])

Wat betreft de twee andere plaatsen, vergelijke men Kleinert, [3]) die aantoont, dat beide Hebreeuwsche woorden niet correspondeeren met het Grieksche *ἀφροσυνη* en *μανια*.

Tegenover deze en andere gevallen, waarbij het tenminste twijfelachtig is, of we aan Griekschen invloed moeten denken, staan een paar plaatsen, waar alleen de onderstelling, dat we te doen hebben met vertaald Grieksch, ons uit de grammaticale moeielijkheden kan helpen. Zoo beteekent עשה טוב [4]) bij Prediker niet „goed doen", zooals we zouden verwachten, maar blijkens het verband „het zich aangenaam maken" — „sich gütlich thun" —.

Hier dringt zich de vergelijking met het Grieksche *εὐ πραττειν* onwillekeurig op. De voorslag van Delitzsch [5]) om לו in te voegen, of met Grätz לראות te lezen, schijnt mij niet vrij van willekeur. [6])

Dan gebruikt de schrijver eenmaal het woord אדם

1) Cf. Zeller, III[1]. Zie ook Palm, S. 12.
2) Cf. 1 : 17 en 2 : 12.
3) Zie boven.
4) Pred. 3 : 12.
5) Kommentar.
6) Men zou in goed Hebr. verwachten להיטיב לו. Cf. Sir. 14 : 11.

als tegenstelling van אשה.[1]) Dit woord אדם heeft dus blijkbaar bij Prediker dezelfde beteekenis gekregen, als het Grieksche ἀνϑρωπος. Het ligt wel het naast, hier aan afhankelijkheid te denken.

Ook de uitdrukking תחת השמש, die alleen bij Prediker telkens voorkomt, schijnt mij een' vertaling van het Grieksche ὑφ ἡλιῳ.

Overzien wij nu ons onderzoek, dan is het opvallend, niet alleen dat de Graecismen in de taal van Prediker tot een minimum moeten worden teruggebracht, maar vooral, dat deze weinige overblijvende met den gedachteninhoud van het geschrift niets te maken hebben. Zoo wordt dan langs dezen weg bevestigd, dat we in het boek Prediker te vergeefs zoeken naar sporen van Grieksche schoolfilosofie. Het contact met het Hellenisme is uiterst oppervlakkig. De schrijver heeft vrij zeker de Grieksche cultuur gekend, maar hij is een zelfstandig Joodsch denker gebleven. Om zijn geschrift te begrijpen, moeten we niet uitgaan van de Grieksche scholen, maar van de Psalmen, Spreuken, Sirach en Job. Ik heb telkens getracht aan te toonen, dat de algemeene grondgedachten in deze geschriften niet verschillen. Dat we in het boek Prediker te doen hebben met een zuiver Joodsch geschrift, zal straks nog nader blijken, wanneer we het naar zijn' algemeene gedachteninhoud beschouwen in verband met de geestelijke stroomingen van het na-exilisch Jodendom.

---

[1]) Pred. 7:28.

b. Spreuken.

Zoover ik weet, staat Friedländer [1]) nog geheel alleen met zijn' overtuiging, dat ons Spreukenboek een product zou zijn van den Grieksch-Joodschen geest en alzoo mede zou behooren tot de z.g. Hellenistische litteratuur. Dat het boek een eigen karakter vertoont en in tal van opzichten afwijkt van de overige O. Tische geschriften, valt den oplettenden lezer terstond op. Of we dit met Friedländer aan Griekschen invloed moeten toeschrijven, dan wel of het in andere, meer voor de hand liggende oorzaken zijn' natuurlijke verklaring vindt, zal uit ons onderzoek moeten blijken.

Voor we spreken over het Spreukenboek in het algemeen, vragen een tweetal pericopen onze aandacht, n.l. 2 : 16—19 ll. pp., de z.g. pericoop over de „vreemde vrouw", en 8 : 22—31, de bekende verheerlijking van de „Wijsheid." Maakt de exegese van deze pericopen de onderstelling van Griekschen invloed noodig of waarschijnlijk, dan heeft de hypothese van Friedländer hierin een' krachtigen steun. Blijkt echter uit ons onderzoek, dat we niet zoover behoeven te gaan, of ten minste niet in die richting moeten zoeken, dan wordt daarmee ook de invloed van den Griekschen Geest op het Spreukenboek zeer problematisch.

---

[1]) Griechische Philosofie im Alten Testament.

In de eerste plaats dus 2:16—19. We laten hier de pericoop in haren samenhang volgen: „Mijn zoon, och of gij mijne woorden aannaamt, mijne geboden bij U weglegdet.......; dan zult gij de vreeze van Jahwe verstaan en de kennis van God vinden. Want Jahwe geeft Wijsheid, uit zijnen mond komt kennis en verstand; hij legt voor de braven beleid weg, een schild is hij voor hen, die onberispelijk wandelen; zoodat hij waakt over de paden des rechts en den weg zijner vromen behoedt. Dan zult gij gerechtigheid, recht en billijkheid verstaan, elken weg van het goede. Want Wijsheid zal in uw hart komen en kennis uwe ziel aangenaam zijn. Schranderheid zal de wacht over u houden en het verstand zal u bewaken; om u te redden van den weg des slechten, van den man, die verkeerde dingen spreekt; van hen, die de paden der braafheid verlaten hebben, om de wegen der duisternis te bewandelen; die zich verheugen in kwaaddoen, juichen in verkeerdheden; menschen, wier wegen krom zijn, welker paden verkeerd zijn; om u te redden van de vreemde vrouw, van de boeleerster met hare gladde woorden, die den man harer jeugd verlaten heeft, het verbond haars Gods heeft vergeten; want haar huis zinkt naar den dood en naar de schimmen leidt haar weg; al wie tot haar inkeert, keert niet terug, bereikt niet de paden des levens."

Friedländer vindt in deze pericoop een' allegorische toespeling op de sinds Alexander den Groote in de

Joodsche Gemeente binnendringende Grieksche cultuur. [1]) „Man hat” zegt hij „gefunden, dass die Weisheit in den Sprüchen personifiziert ist; ebenso die Torheit. Man hat aber nicht gefunden, dass hier auch der neue Geist in seiner gefahrbringenden Gestalt uns allegorisch dargestellt wird und zwar in dem „fremden Weibe”, dessen bezauberndes Wesen den Abfall vom Bunde Gottes verkörpert.”

Het zal den lezer verbazen, dat achter de eenvoudige woorden van den Spreukendichter, waarvan de gewone verklaring voor de hand schijnt te liggen, zoo geheimzinnige gedachten zijn gezocht. Friedländer en Sellin staan hier echter niet alleen. Zoo heeft Peizer in de O. L. Z., 1900, S. 450 sqq. het vermoeden geopperd, dat de schildering van de „vreemde vrouw” de overwerking zou zijn van een' Babylonische mythe, waarin het verderf beschreven wordt, dat Istar Tammuz brengt over den vriend harer jeugd, wien zij, naar de 6de tafel van het Gilgames-Epos telken jare doet weenen, wanneer hij in de onderwereld afdaalt. 5 : 3—5 zou herinneren aan het antwoord, waarmee Gilgames de verleidingen van Istar afwijst. [2])

Men ziet, ook de Orientalisten hebben het hunne gedaan, om de exegese van het Spreukenboek minder eenvoudig te maken dan ze ons toeschijnt.

Wij hebben hier alleen de meening van Friedländer

---

[1]) Evenzoo E. Sellin.

[2]) Cf. Alfred Jeremias. Das A. T. im Lichte des alten Orients. S. 336 en 337.

te toetsen. In de eerste plaats dan, wat betreft de grammatische zijde.

De „vreemde vrouw" wordt genoemd אשה זרה en נכריה. De twee woorden זר en נכרי komen zoowel voor met de algemeene beteekenis van „ander", als met de meer bijzondere van „buitenlandsch", „tot een vreemd volk behoorend". Men gevoelt, dat Fr. voor zijn' exegese alleen de laatste beteekenis kan gebruiken. Hij geniet hier den steun van Oort [1]), maar Kuenen [2]) haalt een reeks van plaatsen aan, waar de woorden in de eerste beteekenis voorkomen. Ons viel, bij de lectuur van het Spreukenboek reeds op 6 : 1 en 27 : 2. Ik zie niet, welke voldoende grond er bestaat, om in de pericopen over de „vreemde vrouw" de twee woorden te nemen in de door Fr. gewilde beteekenis, te meer daar de uitdrukking אשה זרה zich ook zeer natuurlijk laat vertalen als „vrouw van een' ander". Het schijnt me zelfs toe, dat deze vertaling niet alleen zeer voor de hand liggend is; ze blijkt de eenig mogelijke te zijn, zoodra we zien hoe in de verschillende pericopen [3]) deze „vreemde vrouw" wordt genoemd en wat van haar wordt gezegd. Zij wordt genoemd אשת רעהו [4]), „vrouw van zijn naaste"; zij zegt van zich zelf: „Dankoffers had ik te brengen, heden

[1]) Theol. Tijdschrift, 1885, pag. 412, 413.

[2]) H. C. O. III², pag. 97. Cf. ook Wildeboer. Letterk. ² pag. 439.

[3]) Spr. 2 : 16—19; 5 : 3—21; 6 : 24—35; 7 : 5—27.

[4]) Spr. 6 : 29.

heb ik mijne geloften betaald."[1]) Zij wordt aangeduid als iemand, die het verbond haars Gods vergeten heeft.[2])

De eerste uitdrukking spreekt voor zich zelf duidelijk genoeg; ze laat geen andere opvatting toe dan deze, dat met אשה זרה eenvoudig wordt bedoeld „de vrouw van een' ander". Maar ook de twee andere voorbeelden zijn slecht te rijmen met de onderstelling, dat hier gedacht wordt aan een' uitheemsche vrouw. We kunnen toch niet verwachten, dat een Jood, al is die ook zoo ruim van blik als de Spreukendichter, aan een' buitenlandsche vrouw in den mond zal leggen, dat ze dankoffers — זבחי שלמים — heeft te brengen, en dat ze hare geloften — נדרים — heeft betaald en evenmin, dat hij van haar zal zeggen, dat zij het verbond haars Gods — ברית האלהים — vergeten heeft. Oort[3]) meent, dat dit te verklaren zou zijn uit de erkenning van een' algemeene zedewet, die gehuldigd werd door heiden en Jood. Dit drong in den naexilischen tijd steeds meer door en we kunnen het in de eerste plaats verwachten bij den Wijze, die toch meer dan profeet en priester een open oog voor het algemeen menschelijke had.

Maar deze erkenning van het algemeen menschelijke ging toch niet zoo ver, dat een Joodsch schrijver een zoo groote realiteit toekende aan vreemde godheden,

---

1) Spr. 7 : 14.
2) Spr. 2 : 17.
3) Theol. Tijdschr. 1885.

waarvan de na-exilische auteurs overigens met de grootste verachting gewagen. Verder heeft het verwijt, dat die vrouw het verbond haars Gods vergeten heeft, alleen beteekenis voor schrijver en lezers, wanneer het ziet op den afval van Jahwe. Wat toch had de afval van een' vreemde Godheid tot een' echten Jood te zeggen? Dat die vrouw door haar' daad de gemeenschap met den alleen waren God en zijne Gemeente had verbroken, dat drukt de volle mate van afkeer uit, die de Wijze tegenover haar koestert en die hij zijn' geloofsgenooten tegenover haar tracht in te boezemen.

Er bestaat nog een ander bezwaar van grammatischen aard tegen de opvatting van Friedländer. Men spreekt gewoonlijk van de „pericoop van *de* vreemde vrouw" en Fr. vertaalt ook „*das* Fremde Weib". Dit zou er ongetwijfeld moeten staan, wanneer die vrouw de personificatie was van een' bepaalde geestesrichting. Maar het Hebreeuwsch luidt: להצילך מאשה זרה [1]); dit is zoo onbepaald mogelijk. Wij geven, dunkt mij, den eigenlijken zin het best weer door de vertaling: „Om u te redden van andere vrouwen." Fr. zou nog gelijk kunnen hebben, wanneer de uitdrukking אשה זרה langzamerhand een terminus technicus was geworden ter aanduiding van de uitheemsche geestesrichting en dus de kracht van een' eigennaam had gekregen. Maar elders wordt ze genoemd אשת רע [2]) — booze

[1]) Spr. 2 : 16.
[2]) Spr. 6 : 24.

vrouw — of alleen זרה [1]) — vreemde. De naam אשה זנה schijnt dus wel niet meer dan een soortnaam te zijn, die op zich zelf geen' nadere bepaaldheid in zich sluit.

Dit schijnen mij gewichtige, zoo niet afdoende bezwaren tegen de meening van Friedländer. Wij willen thans onderzoeken, of de inhoud van onze pericopen zijn' hypothese noodig maakt, of haar tenminste niet in den weg staat. Fr. gaat uit van 2: 16 sqq. Al terstond wil ik opmerken, dat mij niet recht duidelijk is, welke dringende grond er bestaat, om in deze pericoop een' allegorie te zien. Ik laat hier de argumentatie van Fr. volgen: „Man findet es" zegt hij „selbstverständlich, dass der Spruchdichter, der so tiefe und erhabene Ideen über die göttliche Weisheit entwickelt, der mit grosser Kunst die Volkstümlichen Weisen spielen lässt, um neue Weisheit und neue Anschauungen der Masse zuzuführen, um die Jugend vor Ausschweifungen nach rechts und links zu bewahren; dass dieser selbe Dichter gleichzeitig die allertäglichsten Lehren vorbringt, die nichts weiter bezwecken als vor dem Umgang mit einem lüderlichen Weibe zu warnen; dass er einen so grossen Apparat in Bewegung setzt, ein so schweres Geschütz aufführt, und alles das nur um der Gefahr zu begegnen, die von Seite einer fremden, nicht mehr in der ersten Jugendblüte stehen-

[1]) Spreuken 5: 3.

den Metze droht; dass in einem Atem von diesem fremdem Weibe gesagt wird, sie habe den Bund Gottes vergessen, während die vor ihr gewarnte Jugend auf den Weg der Frommen gewiesen wird, da nur diese das Land besitzen, die Gottlosen und die Abtrünnigen aus dem selben gewaltsam gerissen werden." [1]).

Het eerste argument van Fr. is dus dit: Cap. 2 : 16 sqq. sluit zich niet aan bij het voorafgaande, wanneer we de pericoop zoo concreet opvatten.

Eerst leert de Wijze zijn' leerlingen, hoe de Wijsheid de oogen opent voor al het goede. Wie haar zoekt, die leert den verborgen samenhang van Godsvrucht en Wijsheid kennen; hij ervaart, hoe Jahwe hem zegent, en hoe hij inzicht krijgt in allen goeden weg.

Dat de dichter deze verheven gedachte zou gebruiken voor zoo alledaagsche vermaningen, die slechts ten doel hebben, om te waarschuwen voor den omgang met een' ontuchtige vrouw, acht Fr. ongerijmd.

Is het werkelijk zoo ongerijmd als Fr. ons wil doen gelooven? Is de overgang van „die erhabene Ideen über die göttliche Weisheit" naar „die allertäglichsten Lehren über den Umgang mit einem lüderlichen Weibe" zoo onbegrijpelijk? Op zich zelf zou dit nog geen afdoende reden zijn, onze pericoop te allegoriseeren In de eerste hoofdstukken van het Spreukenboek vinden we wel meer verrassende overgangen. [2]) Ik

---

[1]) S. 68.

[2]) Cf. Spr. 8 : 21, 22.

geloof echter, dat dit juist in het tweede hoofdstuk niet het geval is, maar dat Fr. uit al te groote liefde voor zijn' hypothese den juisten samenhang niet heeft gezien.

Nadat de auteur eerst heeft gesproken over de Wijsheid en hare verhouding tot de Godsvrucht, schetst hij vervolgens in 't algemeen haar practisch nut, om haar ten slotte aan te bevelen als deugdelijk voorbehoedmiddel tegen die eene ondeugd, die als een kanker de ten ondergaande oude beschaving ondermijnde en sinds de aanraking met de heidensche cultuur ook het Jodendom steeds meer bedreigde. De Joodsche Wijze begint dan met het abstracte, de Goddelijke Wijsheid; gaat langzamerhand over tot hare toepassing in het practisch leven en eindigt met een enkel concreet geval, waarin hij als 't ware al de ondeugd van zijn' tijd samenvat en waartegen hij de Wijsheid als eenig heilmiddel aan de jeugd aanbeveelt. Geen wonder, dat hij zich in 't bijzonder tegen deze ééne zonde richt. Hierdoor toch begon het opkomend geslacht steeds meer te verliederlijken en dreigde te worden meegesleept in den poel van ongerechtigheden waarin de oude beschaving ten slotte is ondergegaan. [1])

Een ander bezwaar tegen de letterlijke exegese van onze pericoop vindt Fr. hierin, dat de overspelige

---

[1]) Hoezeer deze ondeugd de Gemeente begon te ondermijnen, kunnen we hiernaar afmeten, dat, in lijnrechte tegenstelling met Oud-Israël, de sexueele ascese als hoogste deugd werd aangeprezen. Cf. Sap. 3 : 10 sqq.

vrouw wordt voorgesteld als iemand, die den man harer jeugd verlaten heeft, alzoo „nicht mehr in der ersten Jugendblüte stehend". „Wäre der Dichter hier nicht an ein bestimmtes Bild gebunden gewesen" zegt Fr. „und hätte er die Wahl frei gehabt, hätte er es nicht vorgezogen, da wo er die verführerische Buhlerin schildern wollte, ein mit allen Reizen der ersten Jugend ausgestattetes Weib vorzuführen, als seine Zuflucht zu nehmen zu einer Fremden, einer Ausländerin mit berückender Rede, die ihre erste Jugend bereits hinter sich hat?"

Zoo kan men in abstracto redeneeren, maar de lectuur van de Wijsheidgeschriften leert ons, dat de verleiding tot ontucht blijkbaar niet het minst van de gehuwde vrouw is uitgegaan. Hiertegen waarschuwen de Wijzen in den meest dringenden vorm. [1]) Blijkbaar boezemen ze hen wegens hun' dubbele zonde den meesten afkeer in. [2])

Wij hebben gezien, dat de argumenten van Fr. niet van dien aard zijn, dat ze voor zijn' interpretatie van de pericoop over de „vreemde vrouw" beslissen. Ons verder onderzoek zal ons leeren, dat de gedachteninhoud van de parallele pericopen een' dergelijke exegese veelszins in den weg staat. Hier vinden we dikwijls een' schildering van de אשה זרה en wat daarmee samenhangt, die heel goed past, wanneer we de uitdrukking mogen nemen in letterlijken zin, maar

[1]) Cf. Sir. 9 : 9.

[2]) Cf. Sir. 23 : 22 sqq.

die slecht opgaat, wanneer we met Fr. moeten aannemen, dat gedoeld wordt op de nieuwe geestesrichting. Zoo lezen we: [1]) „Houdt uwen weg ver van haar en nader niet de deur van haar huis, opdat gij niet de kroon uwer jeugd aan anderen prijs geeft en uwe levensjaren aan de onbarmhartige, opdat anderen zich niet verzadigen aan uw vermogen en de opbrengst van uwen arbeid kome in het huis van een' vreemde, en gij ten slotte weeklaagt, wanneer uw vleesch en uw lichaam verteren en gij zult zeggen: Ach, dat ik de tucht heb gehaat en mijn hart de leering versmaad, dat ik niet gehoord heb naar de stem van mijn' onderwijzer en mijn oor niet geneigd naar mijn' leermeesters. Bijna was ik geheel in 't ongeluk geraakt te midden van de vergadering en van de gemeente."

Deze woorden doelen klaarblijkelijk op werkelijke ontucht en zijn niet toepasselijk op iemand die meegaat met een' nieuwe geestesrichting.

Cap. 6: 26 lezen we van een אשת זונה, die iemand zoo arm maakt, dat hij nauwelijks een stuk brood overhoudt. Hoe wil Fr. dit allegorisch interpreteeren?

Op 6: 29 maakten we reeds attent, toen we de grammatische bezwaren behandelden: „Zoo gaat het hem" zegt de spreukendichter, „die ingaat tot zijns naasten vrouw" en vers 32 gaat hij voort: „Hij die met een' vrouw den echt breekt, is dwaas, wie het doet, bereidt zich zelven den ondergang. Schade en schande vindt hij en de smaad wordt niet uitgedelgd,

---

[1]) Spr. 5: 8 sqq.

want ijverzucht is mannelijke toorn en ten dage der wraak zal hij geen medelijden hebben; hij zal geen losgeld aannemen, hij doet het niet, hoe hoog gij het ook maakt."

Wat wil Fr. hier verstaan onder de „ijverzuchtige man"? In het O. T. wordt dit beeld vaak gebruikt van Jahwe. Zijn verhouding tot het volk Israël dacht men zich naar analogie van het huwelijk; de afval van dit volk tot andere Goden werd voorgesteld als ontrouw aan den wettigen man [1]). Wanneer Fr. goed gezien heeft, dan hebben we in het Spreukenboek wel een gelijksoortige, maar toch lang niet dezelfde beeldspraak. Hier toch is voor een „ijverzuchtige man" geen plaats, wij mogen de zaak draaien, zooals we willen.

Wij vestigen nog de aandacht op 5: 15—18. Hier stelt de Mazoretische text de exegeten voor een' moeilijkheid, waaruit men zich alleen heeft kunnen redden door met de LXX in vers 16 het ontkenningspartikel in te voegen, hetwelk voor het verbum יפוצו zou zijn weggevallen. [1]) Alleen dan ontstaat een begrijpelijke samenhang tusschen vers 16 en 17.

Fr. meent, dat, ook als men zich houdt aan den Mazoretischen text, het verband duidelijk is, mits men maar in het oog houde, dat we hier te doen hebben met een' allegorie. Hij geeft de pericoop

---

[1]) Cf. o.a. Hosea.

[1]) Cf. Wildeboer. Kommentar, S. 16.

aldus met zijn' eigen woorden weer: „Pflege deine eigene Quelle, trinke Wasser aus dem eigenen Brunnen, und lasse es weit hinausfliessen; doch bleibe diese Quelle dein Eigentum und der Fremde soll sie nicht in den Besitz bekommen, soll nicht Herr derselbenan deiner Statt werden, was notwendig eintreten muss, wenn du das Weib deiner Jugend verlässest und dich bei der Fremden verlierst."

Fr. maakt zich met zijn' vrije vertaling van de moelijkheden af. Vers 17 moet vertaald worden: „Laten *zij* (n.l. de bronnen en waterbeken, waarvan pas gezegd is, dat de bezitter ze maar op de straten en pleinen moet laten vloeien) uw eigendom *alleen* zijn en niet behooren aan vreemdelingen *met u.*" Wanneer we zoo lezen en niet onze eigen gedachten aan den schrijver opdringen, dan blijkt ook Fr.s allegorische interpretatie ons niet uit de moeielijkheden te helpen. De eenvoudige conjectuur op grond van de LXX schijnt me het meest voor de hand te liggen.

Na Fr's hypothese aan taal en gedachteninhoud van de voor ons liggende pericopen te hebben getoetst, hebben wij ten slotte nog stil te staan bij zijn beroep op de oude exegeten en de Alexandrijnsche vertaling. „Da haben" zegt hij „die ältesten Schriftausleger des Talmud und die ersten Kirchenlehrer richtiger gelesen. Der erstere sieht in dem Fremden Weibe die Häresie (Minuth); letztere die berückende griechische Bildung, was ja auf dasselbe herauskommt."

Nu is bekend, dat mannen als Clemens en Origenes

de allegorische uitlegging voor de eenig wetenschappelijke hielden, en dat deze ook een tijdlang bij de Joodsche exegeten hoog stond aangeschreven. Geen wonder, dat ze zich van deze methoden bedienden bij de exegese van bedoelde pericopen, te meer daar ze hierdoor in het O. T. steun konden vinden in de bestrijding van de gehate häresie.

Zeer merkwaardig blijft echter de vertaling, die de LXX geeft van de versen 2: 16—18. Zij luidt als volgt:

του μακραν σε ποιησαι ἀπο ὁδου εὐθειας
και ἀλλοτριον της δικαιας γνωμης
ὑιε, μη σε καταλαβη κακη βουλη
ἡ ἀπολειπουσα διδασκαλιαν νεοτητος
και διαθηκην θειαν ἐπιλελεσμενη.

De Alexandrijnsche vertalers huldigden dus ook de allegorische opvatting van deze verzen. Geen wonder dat Fr. dit als een' welkome steun voor zijn zienswijze heeft aangegrepen; hier toch hebben wij het bewijs, dat we niet te doen hebben met de willekeurige uitlegging van eenige Joodsche en Oud-Christelijke exegeten, maar met een' bepaalde traditie, die ten minste terugreikt tot in de 2de eeuw voor Christus.

Maar zelfs als we met Fr. aannemen, dat ons Spreukenboek dateert uit het begin van de Grieksche aera, dan ligt toch tusschen zijn ontstaan en de Grieksche vertaling nog een tijd van ± $1^1/_2$ eeuw. Nemen we hierbij in aanmerking, dat de allegorische interpretatie in Alexandrië bloeide, dat de oude vertalers nooit

geschroomd hebben, hunne eigen zienswijze aan de schrijvers op te dringen en dat de Grieksche cultuur, vooral in de 2de eeuw voor Christus in alle Joodsche kringen, zelfs in Palestina, ingang vond, dan gevoelt men, dat het getuigenis van de LXX in dit geval toch niet mag beslissen. Verder dient nog te worden opgemerkt, dat alleen de eerste pericoop, 2:16 sqq. door de LXX is geallegoriseerd, wel een bewijs, dat we hier te doen hebben met een toevallig inzicht van den vertaler en niet met een betrouwbare, verder terugreikende traditie, in welk geval er toch meer eenheid in de vertaling van de verschillende pericopen zou bestaan.

Zoo heeft dan ons onderzoek geleerd, dat er ten aanzien van de pericopen over de „vreemde vrouw" geen voldoende grond bestaat, om van de gewone, letterlijke exegese af te wijken; ja dat zelfs zeer veel zich daartegen verzet. Dergelijke vermaningen keeren in de Wijsheidslitteratuur van alle oude volken terug. Zoo lezen wij in de Egyptische „Maximes d' Anii":

Hüte dich vor einem Weibe von draussen,
  die in ihrer Stadt nicht bekannt? ist!
Sieh sie nicht an nach ihrem. . .
  kenne sie nicht leiblich.
Ein sehr tiefes Wasser, dessen drehen man
  (nicht kennt,
eine Frau, die fern von ihrem Gatten ist.
Ich bin bunt (?) sagt sie zu die alle Tage.
Hat sie keine zeugen,
  so steht sie und stellt Netze. (2:13—17) [1])

[1]) H. Gunkel. Zum religionsgesch. Verständniss des N. T. S. 26—27.

Wij komen nu tot de bekende apotheose der Wijsheid [2]); volgens Fr. een niet minder duidelijk bewijs, dat de Spreukenlitteratuur zich onder invloed van den Griekschen Geest heeft ontwikkeld. Ik laat hier de pericoop volgen:

„Jahwe schiep mij als de eersteling zijner wegen, vóór zijne werken, in den voortijd; in het grijs verleden ben ik gemaakt; in den aanvang, voordat de aarde er was; toen er nog geen oceanen waren ben ik geboren; toen er nog geen bronnen waren, rijk aan water; voordat de bergen waren nedergelaten, vóór de heuvelen ben ik geboren; eer hij land en velden gemaakt had, al het stof der wereld bij elkander. Toen hij den hemel grondvestte, was ik daarbij; toen hij een kring trok op het vlak van den oceaan; toen hij de wolken daarboven bevestigde, en de bronnen van den oceaan met kracht losbraken; toen hij der zee hare perken stelde, en de wateren zijn bevel niet mochten overtreden; toen hij de grondvesten der aarde vaststelde — te dien tijde stond ik als kunstenares hem ter zijde, mij verlustigend dag aan dag; voortdurend voor zijn aangezicht dartelend, dartelend op zijn wereldrond, mij verlustigende in de menschenkinderen."

Over deze pericoop is reeds zeer veel geschreven. De oude dogmatici vonden hier de openbaring van den eeuwigen Logos, later vleesch geworden in Jezus Christus. Zoo hebben zij reeds langs wijsgeerigen

---

[2]) Spr. 8: 22—31.

weg de kloof overbrugd, die bestond tusschen Israël en het volk der Wijsheid; zeer zeker weinig vermoedende, dat eenmaal het historisch onderzoek zou trachten, op de basis der feiten, het bewijs te leveren van datgene, wat het abstracte denken reeds langs den weg van wijsgeerige ideënassociatie meende te hebben gevonden. Over deze Wijsheidspericoop is het laatste woord nog niet gesproken, vooral sinds de „religionsgeschichtliche" methode ook hier voor het onderzoek nieuwe banen heeft geopend en het aanzijn gaf aan nieuwe vermoedens en hypothesen, waaromtrent men eerst tot meerdere zekerheid zal kunnen komen, wanneer een uitgebreidere kennis van de Oostersche cultuur en van de geestelijke verkeerswegen der volkeren ons ter beschikking zal staan.

Wanneer we het 8ste hoofdstuk van het Spreukenboek met aandacht lezen, wekt deze verheerlijking van de Wijsheid onwillekeurig onze verbazing; ze steekt zonderling af tegen de practische raadgevingen, die voorafgaan en volgen; de overgang is zoo plotseling en onvoorbereid, dat de Alexandrijnsche vertalers het noodig hebben geacht, door een' korte inleiding deze breuk eenigszins te polijsten. [1]) Nog meer echter treft ons het eigenaardig karakter van deze passage, wanneer we haar beschouwen in verband met den

[1]) Tusschen vers 21 en 22 lezen we hier:
ἐαν ἀναγγειλω ὑμιν τα καθ' ἡμεραν γινομενα,
μνημονευσω τα ἐξ αἰωνος ἀριθμησαι.

Israëlitischen godsdienst in 't algemeen. Nergens vinden we een' dergelijke tweede figuur, die met zooveel zelfstandigheid naast Jahwe optreedt en daardoor zijn wezen beperkt. Welk een andere voorstelling krijgen we hier van de schepping, dan uit de eerste hoofdstukken van Genesis, en hoe geheel verschillend is de religieuse stemming, die spreekt uit de beide scheppingspoëmen. In Genesis is alles ernst en majesteit; de dichter van Spr. daarentegen ontwerpt ons een beeld van de schepping als van een luchtig spel, een Goddelijke improvisatie. [1]) Er spreekt uit de geheele pericoop een' volheid van jeugdige kracht, er ligt vooral over de laatste verzen een kinderlijke naïviteit, een frissche zonneglans, die vreemd afsteekt bij den godsdienstigen ernst van de profetische en priesterlijke schrijvers. Geen wonder, dat een intuitief man als Friedländer uitroept: „In der Tat, es ist ein fremdländischer Einschlag, der sich selbst in dem Rahmen des algemein als jüngste Sammlung geltenden Teils des Spruchbuches ganz fremd ausnimmt. Es frappiert uns zu sehen, wie so urplötzlich mitten in die so glatt dahinfliessende Rede der von praktischer Klugheit überströmenden *menschlichen* Weisheit die erhabene *göttliche* Weisheit, ausgestattet mit den weltschöpferischen und welterhaltenden Attributen so zu sagen, wie ein Deus ex Machina, hereingeschneit kommt, um ebenso unver-

[1]) Cheyne. Job and Solomon.

mittelt wieder in die alte praktisch-kluge Menschenweisheit einzumünden."

Met deze meening staat Fr. niet alleen; geleerden als Gunkel en Bousset willen eveneens de Wijsheidsidee in Spr. 8 uit vreemden invloed afleiden en ongetwijfeld zullen ze meer aanhangers verwerven, naarmate de overtuiging veld wint, dat met den invloed van uitheemsche cultuur op Israël en vooral op het Jodendom meer rekening moet worden gehouden dan tot dusverre is geschied.

Nu bestaan hier echter verschillende mogelijkheden. In 't algemeen kunnen we reeds vragen: „Moeten we denken aan invloed uit het Oosten of uit het Westen?" Wij hebben slechts met de laatste mogelijkheid te maken; voor ons ligt het zwaartepunt van het probleem in de vraag naar de verhouding van de Wijsheidsidee tot de Alexandrijnsche filosofie. Volgens Fr. lijdt het geen' twijfel; „die Hypostasierung der Weisheit" is ontstaan onder invloed van den Griekschen Geest; „sie ist ein förmliches Sacrilegium, sie verrät ein gewaltsames Eindringen fremden Geistes in das jüdische Gebiet, und auch die Erhabenheit der Schilderung des Wesens der göttlichen Weisheit vermag keinen Augenblick über die Gewalttätigkeit, mit der hier *griechische* Vorstellungen in althebräische Weisheit hineingezwängt wurden, hinwegzutäuschen". [1])

---

[1]) S. 13.

Het is jammer, dat Fr. sich zoo tot algemeenheden heeft bepaald; te vergeefs zoekt men in zijn gansche geschrift naar eenig bewijs voor deze bewering, die hij als vaststaande waarheid telkens in anderen vorm herhaalt. Fr. heeft een algemeenen indruk ontvangen; meer geeft ook zijn boek den lezer niet. Welken redelijken zin toch heeft het, om „die Erhabenheit der Schilderung des Wesens der göttlichen Weisheit" aan te voeren als bewijs voor de stelling, dat het Wijsheidspoëm in Spr. 8 onder Griekschen invloed zou zijn ontstaan; alsof een dergelijke grootsche gedachte alleen in Griekenland mogelijk ware. Aan zulke apologetische machtwoorden maakt. Fr. zich meer schuldig; ze vervangen bij hem gewoonlijk de plaats van een rustig historisch onderzoek [1]. Willen we ons door de welsprekende apologie van den schrijver niet verder laten meevoeren, dan we zelf kunnen verantwoorden, dan moeten we zijn' these nauwkeurig toetsen.

In de eerste plaats is noodig, dat we trachten het geestelijk milieu te bepalen, waarin de pericoop, Spr. 8:22 sqq. thuis behoort. Dit heeft Fr. geheel verwaarloosd; voor hem is het van zelf sprekend, dat we hier te doen hebben met een soortgelijk verschijnsel als de Alexandrijnsche en de latere Joodsche hypostasentheologie. Met de mogelijkheid, dat de „Wijsheid" in onze pericoop uit een' andere geestelijke

---

[1]) Cf. Wildeboer, Theol. Stud.

atmosfeer afkomstig zou kunnen zijn, heeft Fr. eenvoudig geen rekening gehouden. En toch is het zeer de vraag, of we hier wel te doen hebben met een' wijsgeerige notie. Ten aanzien hiervan heerscht onder de geleerden allerminst eenstemmigheid.

Volgens Baudissin [1]) is het een' dichterlijke personificatie. Het is zeer wel denkbaar, dat de Spreukendichter, die niet ophoudt den lof der Wijsheid te verkondigen, en haar met steeds hooger predicaten verheerlijkt — zij is de raadgeefster van koningen en rechters; zij is kostbaarder dan alles wat bestaat — ten slotte met zijne fantasie uitgaat boven de wereld der ervaring en zijn' lievelingsidee verheft tot beginsel van geheel de schepping.

Van andere meening is Gunkel [2]). Volgens hem is deze figuur van mythologischen oorsprong. In de mythologie van verschillende volkeren der oudheid bestaat een Godin der Wijsheid, de dochter van de hoogste Godheid. Zoo in Babylon Istar Siduri — Istar is de dochter van Anu, van Sin of ook wel Bel —; in Perzië Spenta Armaiti, de geliefde dochter van Ahura Mazda; in Griekenland Athene, dochter van Zeus. In de Hebreeuwsche traditie heet deze schutsgodin „Chokma"; ze is voor de Wijzen van Israel waarschijnlijk niet meer dan een personificatie; maar velerlei, dat men van haar weet te zeggen,

---

1) Einl. S. 718.

2) Zum religionsgesch. Verständniss des N. T. Cf. Bousset. Religion des Judentums, S. 336 sqq. en 491 sqq.

wijst er op, dat zij een goddelijke gestalte geweest is.

Wij hebben dus de keuze tusschen drie mogelijkheden: 1°. De Wijsheidsidee is een product van het primitieve denken; ze behoort dan tot dezelfde categorie als de z.g. hypostasen, die ons bekend zijn uit de Alexandrijnsche en de Joodsche theosofie. 2°. Zij is een schepping der dichterlijke verbeelding. 3°. Zij is afkomstig uit het rijk der mythologie.

Niet alleen Fr. ook Bousset[1]) noemt de Wijsheidsgestalte in Spr. 8 een hypostase. Volgens den laatste is deze figuur een product van de theologische speculatie der Joden, evenals b.v. de latere „Schechina" en „Memra."

Mijns inziens echter geeft een' vergelijking van Spr. 8 met de latere Joodsche theologoumena ons tot een dergelijke conclusie geen recht. Zelfs wanneer we de verschijnselen zoo abstract nemen als Bousset gedaan heeft, valt het verschil nog altijd meer op dan de overeenkomst. Hoogstens kan men zeggen, dat we in beide gevallen te doen hebben met middenwezens; dit geldt echter ook nog slechts, zooals we straks zien zullen, met zeer groote beperking. Bij nader toezien blijkt hier alles verschillend te zijn. Dit wordt ons het best duidelijk, wanneer we trachten, op de „Wijsheid" toe te passen, wat Bousset van de hypostasen zegt: „Die Hypostasen sind Mittelwesen zwischen Gott und Welt, die sein Wirken auf die

---

[1]) Religion des Judentums, S. 336.

Welt ermöglichen. Sie sind nur abstrakter, schemenhafter, schwerer zu fassen, als die derben und plastischen Gestalten des volkstümlichen Engelglaubens. Sie erscheinen als Mitteldinge zwischen Personen und abstrakten Wesen, nicht so losgelöst von Gott, wie die konkreten Engelgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht, seltsame Zwitterbildungen eines kindlichen, zur vollen Abstraktion noch unfähigen Denkens."

„Die erste derartige Spekulation", gaat nu Bousset voort, „die wir in der Religionsgeschichte des Judentums begegnen, ist die über die Weisheit Gottes."

Onderzoeken we nu eens, of we in de Wijsheidspericoop werkelijk met een „derartige Spekulation" te doen hebben.

Er is in Spr. 8 : 22 sqq. sprake van een soort „Mittelwesen", maar onjuist is, dat dit eerst het werken Gods in de wereld mogelijk maakt. Wat Bousset zegt, geldt van de z.g. hypostasen, maar niet van de „Wijsheid." Hoe onbeduidend en toevallig dit verschil bij oppervlakkige beschouwing ook schijnen moge, in werkelijkheid hebben we hier een kardinaal punt, waar beide categorieën van verschijnselen in hunne eigenaardigheid uiteengaan. Wij komen straks hierop nader terug. Verder zegt Bousset: „Sie (n.l. die Hypostasen) sind nur abstrakter, schemenhafter, schwerer zu fassen, als die derben und plastischen Gestalten des volkstümlichen Engelglaubens." Dit is weer waar,

wanneer we het begrip hypostase maar niet met Bousset uitbreiden tot de „Wijsheid". Deze gestalte toch is volstrekt niet „abstrakt" of „schemenhaft", maar zoo concreet persoonlijk mogelijk. „Toen hij de fundamenten der aarde vaststelde — te dier tijde stond ik als kunstenares hem ter zijde, mij verlustigend dag aan dag, voortdurend voor zijn aangezicht dartelend, dartelend op zijn wereldrond, mij verlustigend bij de menschenkinderen." Dit is toch geen „Mittelding zwischen Person und abstrakten Wesen". Vergelijkt men hiermee de bloedlooze Joodsch-Alexandrijnsche philosofemen, dan blijkt al terstond, dat we hier te doen hebben met producten van verschillenden geest.

„Sie (wederom „die Hypostasen") sind nicht so losgelöst von Gott" zegt B. ten slotte „wie die konkreten Engelgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht . . . . ."

Hieruit blijkt al weer, dat we de „Wijsheid" niet tot de hypostasen mogen rekenen; deze figuur toch is zoo zelfstandig mogelijk gedacht; hier vinden we geen spoor van die schommeling, welke het ons zoo moeielijk maakt de hypostase te definiëeren.

Uit dit alles blijkt reeds, hoe onjuist het is, de Wijsheidsgestalte van de Chokma-litteratuur op één lijn te stellen met de z.g. hypostasen. Tusschen de „Wijsheid" en de hypostasen bestaat slechts een zeer oppervlakkige overeenkomst. Dit zal ons duidelijker

worden, wanneer we de hypostasenleer beschouwen in verband met haar wijsgeerige praemissen.

De z.g. hypostasenleer hangt rechtstreeks samen met een' grondtrek van de Alexandrijnsche filosofie, n.l. het strenge dualisme. De Godheid is zoover verheven boven elke aanraking met al, wat van deze wereld is, dat een' onmiddellijke inwerking is uitgesloten. Wij hebben reeds opgemerkt, dat deze transcendente, boven alle eindige categorieën verheven Godsgedachte reeds op de Alexandrijnsche bijbelvertalers invloed heeft gehad, in dien zin, dat enkele aanstootelijke anthropomorphismen werden verwijderd. Deze invloed was echter bij hen nog meer onbewust, in elk geval leidde hij nog niet tot een bepaald beginsel, zooals later bij Philo en de Targumisten, die elke te menschvormige voorstelling der Godheid hebben geëlimineerd. Toen nu dit dualisme meer beslag op de geesten legde en langzamerhand het van zelf sprekend uitgangspunt werd van het wijsgeerig denken, moest men natuurlijk komen tot de aanneming van tusschenkrachten; anders toch was niet alleen de wording en het voortbestaan van deze wereld onverklaarbaar, maar ook de goddelijke openbaring, waarop voor deze Joodsche denkers toch eigenlijk alles aan kwam, werd een illusie.

Het is noodig, dat wij het ontstaan en de ontwikkeling van deze hypostasentheologie, in zooverre de bronnen ons daartoe in staat stellen, kort nagaan.

Het resultaat, dat we reeds voorloopig bereikten, zal dan van andere zijde door de feiten worden bevestigd.

In de LXX zijn van een' dergelijke speculatie nog geen' sporen aanwezig. De vertalers — hoewel niet vrijgebleven van den Alexandrijnschen geest — vonden toch blijkbaar de Joodsche Godsvoorstelling niet zoo Gode onwaardig als hunne jongere volksgenooten.

Verder is de Alexandrijnsche zuurdeesem reeds doorgedrongen bij den Joodschen aanhanger van de Peripatetische School, Aristobulus. Dat God onzichtbaar is, dat hij in den hemel woont en met deze wereld niet in aanraking komt, is voor hem reeds een vaststaand dogma. In zijne aanhaling van het Orphische vers „*Ἱέρος Λογος*" worden vooral die verzen nader uitgewerkt, welke zinspelen op Gods onkenbaarheid. Men leze vers 15—20 van dit fragment [1]): Sporen van God worden gezien in de natuur, maar hij zelf is achter een' ondoordringbaren nevel verborgen. Het grootste gedeelte van deze passage ontbreekt bij Justinus Martyr. Evenzoo is vers 33 van den Joodschen interpolator. „God behoort geheel en al tot den hemel, hoewel hij op aarde alles tot stand brengt."

Hoe denkt zich de filosoof nu het werken van God op aarde? Wij mogen toch van een bij de Grieken

---

[1]) Cf. Gfrörer.

geschoold denker niet verwachten, dat hij in eenzelfden zin gedachten zal vereenigen, die voor het denken van dien tijd elkaar vierkant uitsluiten. Aristobulus verklaart zich duidelijk aan het begin en aan het einde van het aangehaalde fragment. Dit classiek gedicht moet juist dienen, om zijn' meening te ondersteunen, dat het de goddelijke *δυναμις* is, die alles samenhoudt. „*'Ορφευς οὑτως ἐκτιθεται περι του διακρατεισθαι θειᾳ δυναμει τα παντα.* Met deze woorden leidt Aristobulus zijn lang citaat in, terwijl hij het besluit met de opmerking: *σαφως οἰμαι δεδειχθαι, ὁτι δια παντων ἐστιν ἡ δυναμις του θεου.*

In de fragmenten van dezen, waarschijnlijk eersten Alexandrijnschen filosoof, wordt gesproken van een' tusschen*kracht*, de goddelijke *δυναμις*, waaraan hier echter nog geen van de hoogste Godheid onafhankelijk persoonlijk bestaan wordt toegekend. Aristobulus heeft dit wijsgeerig begrip blijkbaar overgenomen van de Grieken. [1]) Van de eigenlijke hypostase is bij hem, dat is ± 150 v. Chr. nog geen sprake; wel zijn teekenen aanwezig, die er op wijzen, dat de Alexandrijnsche speculatie zich in die richting zal ontwikkelen. Letten we b.v. op vers 13—15 van het fragment van Orpheus. Hier laat Aristobulus den dichter zeggen:

Αὐτος δ'ἐξ ἀγαθων θνητοις κακον οὐκ ἐπιτελλει
'Ανθρωποις ·αὐτῳ δε χαρις και μισος ὀπηδει,
Και πολεμος και λοιμος, ἰδ'ἀλγεα δακρυοεντα.

---

1) Zeller.

In de parallele aanhaling bij Justinus Martyr lezen we juist het tegendeel:

Οὑτος δ' ἐξ ἀγαθοιο κακον θνητοισι δεδωσι
Και πολεμον κρυοεντα, και ἀλγεα δακρυοεντα.

Onze filosoof heeft er dus aanstoot aan genomen, dat de Godheid de onmiddellijke oorzaak van het kwaad en van allerlei rampen zou zijn; dit was in zijn oog Gode onwaardig. Zijn echter de ongunstige eigenschappen in strijd met de Godsidee, terwijl toch de absoluutheid van het goddelijk wezen zal gehandhaafd blijven, dan blijft geen andere uitweg over dan de hypostase. Het kwaad is geen eigenschap van de Godheid, ook niet een van haar uitgaande kracht, maar haar dienaar.

De allereerste sporen van de hypostasentheologie vinden we dus in Alexandrië bij Aristobulus. Zij vormen echter bij hem nog geen integreerend bestanddeel van het filosofisch systeem, maar zijn meer toevallig naast de goddelijke *δυναμις* ontwikkeld. De richting echter waarin het Alexandrijnsche denken zich bewoog, bracht van zelf mee, dat deze tusschengestalten steeds meer naar het centrum getrokken werden. Toen toch langzamerhand de Godheid zoo ver verheven werd gedacht boven alle grenzen van menschelijk denken, dat ten slotte niets overbleef, dan de enkele negatie, moesten niet alleen de slechte, maar ook de goede attributen aan het goddelijk wezen worden ontzegd. Zoo worden langzamerhand alle goddelijke eigenschappen gehypostaseerd; gedacht als zelfstandige, van het

hoogste Zijn min of meer onafhankelijke wezenheden.

In de Sapientia Salomonis wordt van de Wijsheid gezegd, dat zij is „een ademtocht van de macht Gods en een zuiver uitvloeisel van de heerlijkheid van den Albeheerscher, een afglans van het eeuwige licht, een smettelooze spiegel van de goddelijke kracht, een beeld van zijne goedheid". [1]) Men ziet, zij is hier reeds meer dan een' bloote eigenschap. Eerst bij Philo wordt zoowel aan den Logos als aan de Wijsheid een zelfstandig bestaan toegekend. Deze filosoof, die omstreeks het begin onzer jaartelling leefde, heeft de lijnen van het Alexandrijnsche denken doorgetrokken. Naast een op de spits gedreven dualisme, heeft dan ook de hypostasenspeculatie in zijn systeem voor het eerst een centrale plaats ingenomen.

Dit overzicht heeft ons geleerd, dat de z.g. hypostasenleer bij Philo een ontwikkeling achter zich heeft van ongeveer twee eeuwen, waarvan wij de sporen nog terugvinden bij Aristobulus en in het boek der Wijsheid; en vervolgens is bevestigd geworden, wat wij reeds opmerkten, dat n.l. de hypostase een noodwendig correlaat is van en in hare ontwikkeling gelijken tred houdt met het dualisme der Alexandrijnsche filosofen.

Gaan we nu terug naar de Joodsche Wijsheidsgeschriften. Volgens Fr. valt het ontstaan van ons

---

[1]) Sap. 7 : 25 sqq.

Spreukenboek, evenals dat van het boek Job, in het begin van de 3de eeuw voor Chr., d. i. dus nog geruimen tijd vóór de vertaling van de Mozaïsche boeken en ruim een eeuw, voordat Aristobulus in Alexandrië schreef. Zooals we gezien hebben, is bij dezen laatsten filosoof wel reeds de voorwaarde voor de hypostasenleer aanwezig, maar van deze zelf bestaan nog slechts geringe sporen.

Laten we ons nu op het standpunt van Fr. verplaatsen. Wij denken de grenzen tusschen Alexandrië en Palestina weg en beschouwen de Wijsheidsgeschriften als de eerste litteraire voortbrengselen uit het huwelijk van Griekschen en Joodschen Geest.

Is het nu mogelijk, dat reeds hier plotseling kant en klaar in den geest van een' schrijver opduikt, wat eerst aan het einde van deze periode, als product van een' lange ontwikkeling, in samenhang met de geheele Alexandrijnsche geestesrichting voor ons ligt? Mij dunkt, deze vraag kan niet anders dan ontkennend worden beantwoord.

Tot zoover bewegen we ons om den buitenkant van het probleem; wij vonden echter nog een' anderen maatstaf, die ons dichter bij het wezen der zaak zal brengen, daar hij ons in staat stelt Fr.'s afhankelijkheidshypothese naar haren innerlijken grond te toetsen.

Wij zagen, dat de hypostasenleer in Alexandrië noodwendig samenhing met de dualistische wereldbeschouwing, die elke onmiddellijke betrekking van

de Godheid tot de wereld uitsloot. Ook Fr. zegt van de hypostase, „dass sie ja nichts anderes anstrebt als eine Vermittlung zu schaffen zwischen dem überweltlichen, mit der Hyle in keine direkte Berührung tretenden Gott, und der Welt". Nu deelt het Spreukenboek deze gedachte omtrent de verhouding van God en wereld niet. Bepalen we ons maar tot de pericoop 8 : 22 sqq., waarmee we in 't bijzonder te maken hebben. Wij lezen hier : „Voordat de bergen waren neergelaten, vóór de heuvelen ben ik geboren ; eer *hij* land en velden *gemaakt had*, al het stof der wereld bij elkander. Toen *hij* den hemel *grondvestte*, was ik daarbij, toen *hij* een' kring *trok* op het vlak van den Oceaan, toen *hij* de wolken daarboven *bevestigde* en de bronnen van den Oceaan met kracht losbraken, toen *hij* de zee hare perken *stelde*, en de wateren zijn bevel niet mochten overtreden, toen *hij* de grondvesten der aarde *vaststelde*, te dier tijde stond *ik* als kunstenares *hem ter zijde*."

Men ziet, hier dient de „Wijsheid" niet, om, zooals Fr. meent, „eine Vermittlung zu schaffen zwischen dem überweltichen, mit der Hyle in keine direkte Berührung tretenden Gott, und der Welt". Ten aanzien van de verhouding van God en wereld huldigen de Spreukendichters het in Israel algemeen heerschend geloof. God is het, die de wereld gemaakt heeft en in haar nog voortdurend werkt. Het is waar, dat na de ballingschap God en wereld steeds meer gescheiden werden gedacht en dat toen het geloof in bemiddelende

wezens ingang vond. Maar deze tegenstelling van God en wereld hebben de Joden zich nooit zoo absoluut gedacht als de Hellenen. Het was bij hen geen' metaphysische, in het wezen van Godheid en Materie liggende tegenstelling; neen ze vloeide voort uit min of meer toevallige oorzaken van practisch-godsdienstigen aard. Er bestond, om het zoo uit te drukken, geen' natuurlijke vijandschap tusschen God en de „hyle". Dit blijkt zoo duidelijk mogelijk uit het scheppingspoëm van Spr. 8 : 22 sqq. Eerst veel later heeft de Alexandrijnsche filosofie invloed op de Joodsche theologie uitgeoefend; vooral bij de Targumisten is dit duidelijk merkbaar. Hier vinden we dan ook de hypostasenleer terug, die ook hier dient om de kloof te overspannen, welke men zich tusschen God en wereld heeft gedacht. [1])

Nog een ander bewijs voor de stelling, dat wij in de gepersonificeerde Wijsheid niet te doen hebben met een Joodsch-Alexandrijnsch theologoumenon, ligt dunkt mij in den vorm, waarin deze Wijsheidsgedachte is ingekleed. De bedoelde pericoop wil op mij maar niet den indruk maken van een' soort wijsgeerige verhandeling, ook al neem ik aan, dat het primitieve denken nog rustte in de zwachtels der fantasie. De eigenlijke hypostasen steken wel zeer kaal af bij de fantastische schildering der „Wijsheid", zooals we die in het Spreukenboek vinden. Terwijl de eersten vol-

---

[1]) Cf. Gfrörer. Das Jahrhundert des Heils, 1ste Abth. S. 272 sqq.

doen aan een logische behoefte van het denkend verstand, maakt de laatste geheel den indruk van te zijn een' vrije schepping van de weelderige Oostersche fantasie.

Wanneer we nu voldoende hebben aangetoond, dat we in Spr. 8 niet te doen hebben met een' wijsgeerige notie, overeenkomende met de Alexandrijnsche hypostasen, dan blijven er nog twee mogelijkheden. Wij hebben hier een speling van de fantasie van den dichter, zooals we die wel meer in het Spreukenboek en bij Sirach aantreffen; of deze heeft, om zijn lievelingsidee met de hoogste attributen uit te rusten, zijn' toevlucht genomen tot een' oude mythologische stof.

Hier een beslissing te nemen, valt, strikt genomen, buiten de grenzen van de taak, die wij ons gesteld hebben; het is dan ook alleen ter wille van de volledigheid, dat we ons onderzoek met enkele opmerkingen over dit dilemma besluiten.

In het O. T. komen dichterlijke personificaties van abstracte begrippen niet zelden voor. We vinden ze natuurlijk het meest bij de profeten en psalmisten. Ik volsta met een paar voorbeelden: „Zoo wordt het Recht achterwaarts gedrongen en de Gerechtigheid blijft van verre staan, want de Trouw is op straat gestruikeld en de Waarheid kan niet binnen gaan."[1] In even concrete gestalten ziet de psalmdichter de geestelijke wereld: „Goedertierenheid en Trouw ont-

[1] Jes. 59:14.

moeten elkander, Gerechtigheid en Vrede kussen elkaar, de Trouw ontspruit aan de aarde en de Gerechtigheid ziet neder van den hemel." [1])

Geen wonder, dat de Wijsheid, die in Joodsche kringen opzettelijk werd beoefend, ook persoonlijk werd gedacht: „De Wijsheid predikt op de straten, doet hare stem op de pleinen hooren." [2]) Deze Wijsheidsgestalte is een schepping der fantasie, evenals de Waarheid, Gerechtigheid, e.d. bij de psalmdichters en profeten. Het is alleen eigenaardig, dat deze figuur in het onderricht der Spreukendichters een zoo belangrijke plaats inneemt. De Wijsheid staat bij hen voortdurend in het centrum; zij is zoozeer de draagster van al, wat de Wijze goed en heilig acht, dat ze in zijn gedachte met God wordt vereenzelvigd: „Keert u tot mijne bestraffing, ziet ik zal mijnen geest over u uitgieten en u mijne woorden bekend maken. Dewijl ik geroepen heb en gij weigerdert, ik mijne hand heb uitgestrekt en niemand hoorde; ja gij mijn' raad in den wind hebt geslagen en mijne bestraffing niet hebt gewild; daarom zal ik bij uw ongeluk lachen, spotten zal ik, wanneer uwe verschrikking komt .... Dan zal men mij roepen, maar ik zal niet antwoorden, zij zullen mij zoeken, maar niet vinden." [3])

Wie zou vermoeden, dat de Wijsheid hier het spre-

---

1) Ps. 85 : 11 sqq.
2) Spr. 1 : 20.
3) Spr. 1 : 23 sqq.

kende subject is! Zij staat niet maar naast God, maar neemt in de gedachte van den dichter geheel diens plaats in.

Toch wordt van de Wijsheid niets gezegd, waaruit zou kunnen blijken, dat de dichter aan haar een wezenlijk bestaan toekent. Zonderen we de pericoop 8: 22 sqq. uit, dan bestaat er geen grond voor de onderstelling, dat wij te doen hebben met een mythische figuur, een soort schutspatroon, die overeenkomt met dergelijke figuren bij andere volken. [1]) Dit blijkt duidelijk uit 3: 15, sqq: „Kostelijker is zij (n.l. de Wijsheid) dan koralen en al uwe kostbaarheden staan met haar in waarde niet gelijk; lengte van dagen is in haar rechterhand, in hare linkerhand rijkdom en eer; hare wegen zijn aangename wegen en hare paden zijn vrede; een boom des levens is zij voor wie haar aangrijpen; gelukkig hij, die zich aan haar vasthoudt." Op deze sterk persoonlijke schildering laat de dichter onmiddellijk volgen: „Met Wijsheid heeft Jahwe de aarde gegrondvest, den hemel vastgesteld met verstand, door zijne kennis zijn de wateren gespleten en druipen de wolken van dauw.

De verpersoonlijkte Wijsheid is dus voor den dichter blijkbaar niet meer dan een eigenschap van het goddelijk wezen; nauw verwant aan en dikwijls gelijktstaand met zijn *inzicht* en zijne *kennis*.

---

[1]) Gunkel. Zum religionsgesch. Verständniss des N. T.

Gaat echter de pericoop, Spr. 8 : 22 sqq. niet verder, wordt hier aan de Wijsheid geen zelfstandig bestaan toegekend? Nemen we de verzen op zich zelf, dan moet het antwoord bevestigend luiden. Wat hier van de Wijsheid wordt gezegd, de geheele omlijsting, waarin zij voorkomt, is meer dan een' toevallige, dichterlijke ontboezeming. Dit wordt ons het best duidelijk, wanneer we de pericoop lezen in haren samenhang. Ze is eenig in het geheele Spreukenboek; de overgang is zoo verrassend en plotseling, dat men den indruk krijgt, als vertoonde de oude Wijsheïd zich hier eensklaps in een nieuw gewaad. Dit is, zooals we zagen, reeds opgevallen aan de Alexandrijnsche vertalers, die daarom den sprong van de practische leermeesteres tot het goddelijk voedsterkind met een' korte inleidende opmerking hebben voorbereid. [1]) Hoewel de Wijsheid ook elders tot goddelijke hoogte wordt verheven, is toch nergens van haar in dergelijke woorden gesproken. Dit rechtvaardigt het vermoeden, dat we hier te doen hebben met een vreemde stof, die de Joodsche dichter zonder meer heeft overgenomen, of tot een' lofzang op de Wijsheid heeft omgewerkt. Onze pericoop is blijkbaar een oud scheppingspoëm, in de O. Tische litteratuur te interessanter, omdat het zoo sterk afwijkt van de eerste hoofdstukken van Genesis. Deze oude mythe is door den Joodschen dichter gebruikt, om

[1]) Cf. Pag. 123, noot.

zijn' lievelingsidee te verheerlijken. In dezen samenhang heeft ze dan ook haar oorspronkelijk karakter geheel verloren; ze wil niet meer zijn dan een' dichterlijke omschrijving van de voortreffelijke kwaliteiten der Wijsheid en van haar' goddelijken oorsprong.

B. Algemeen Deel.

„Moet de O. Tische Wijsheid, als geestesrichting in 't algemeen, verklaard worden uit den invloed van de Grieksche beschaving op den Joodschen godsdienst?" Zoo hebben we in de inleiding op dit hoofdstuk de vraag geformuleerd, welke we thans, in de tweede plaats, hebben te beantwoorden.

Waarom wij de behandeling van de details hebben laten voorafgaan, is daar voldoende gemotiveerd. Tevens is reeds opgemerkt, dat de vraag naar den invloed van de Grieksche filosofie op het O. T. in haren meest omvattenden en algemeensten vorm is gesteld en beantwoord door Friedländer.

In zijn boek „Griechische Philosofie im Alten Testament", heeft deze geleerde met warmte en talent de stelling verdedigd, dat niet alleen het boek Prediker, maar de geheele Chokma-litteratuur moet verklaard worden in het licht van den Griekschen Geest, die sinds de verovering van den grooten Macedoniër steeds meer de cultuur van het Oosten doordrong.

Deze omvangrijke onderstelling te toetsen is thans onze taak.

Ten einde ons zelven hier eenigszins te oriënteeren, moeten we teruggaan tot de resultaten van ons vorig onderzoek.

In de eerste plaats is ons gebleken, dat de Wijs-

heidsgeschriften, indien ze al moeten gerekend worden tot de z.g. Hellenistische litteratuur, toch een geheel op zich zelf staande groep vertegenwoordigen. Van de sterk sprekende Hellenismen, die we in de Alexandrijnsche geschriften overal aantreffen, vinden wij in de Hebreeuwsche Wijsheidsboeken geen spoor. Vervolgens hebben we gezien, dat de meening van enkele geleerden, als zouden de Joodsche Wijzen, voornamelijk Prediker, duidelijk hunne onmiddellijke verwantschap met verschillende Grieksche filosofen verraden, den toets van de kritiek niet kan doorstaan.

De lezer zal begrijpen, dat we na dit resultaat wel een weinig sceptisch staan tegenover de verrassende ontdekkingen van Friedländer, te meer daar we in zijn boek te vergeefs zoeken naar bepaalde, overtuigende bewijzen, die ons zouden kunnen dwingen, zijne hypothese te onderschrijven.

We hebben reeds opgemerkt, dat Friedländer zich met het detail-onderzoek weinig inlaat; en waar hij er zich aan waagt, daar krijgt de lezer den indruk, dat de overtuiging van den schrijver vooraf reeds te zeer heeft vastgestaan, om hem het voor en tegen geduldig te doen overwegen. In het geheele geschrift is meer de apologeet, dan de geleerde aan het woord; meer de man, die een' geniale intuitie tot elken prijs aan zijne lezers wil opdringen en daardoor alle feiten slechts ziet onder één belichting, dan de nauwgezette onderzoeker, die alle mogelijkheden overziet, en zich beijvert, alle gegevens voldoende tot hun recht te laten komen.

Dit moet ons bij de aanvaarding van Fr.'s resulaten voorzichtig maken. Wij hebben n.l. niet te doen met een' geleerde, die met wetenschappelijke onpartijdigheid wikt en weegt; Friedländer is te zeer met zijn' eigen ontdekking ingenomen, om den weg voor andere mogelijkheden open te houden.[1])

Na deze korte karakteristiek van het voor ons liggende boek, wil ik het resultaat meedeelen, waartoe de schrijver door zijn onderzoek is gekomen.

Volgens hem dateeren al onze psalmen en de geheele Wijsheidslitteratuur uit de periode, die volgt op de overwinningen van Alexander den Groote, en dankt deze litteratuurgroep haar ontstaan aan den krachtigen, deels tot reactie, deels tot vernieuwing dringenden invloed der Westersche cultuur op de geestelijke schatten van het Jodendom.

Hoe Fr. zich dien invloed denkt, maken we ons het best met zijn' eigen woorden duidelijk. „Das Auftauchen" zegt hij „dieses neuen (i.c. griechischen) Geistes auf jüdischem Boden signalisieren zum ersten Mal die Psalmen, in welchem die „Frommen" die grösste Gefahr für den alten Glauben erblicken, und daher die Neuerer, die „Gottlosen" mit allen ihnen zu gebote stehenden Macht bekämpfen. Freilich vergebens. Anders die dichter der Spruchweisheit. Sie verhalten sich keineswegs schroff ablehnend gegen die neue Richtung, sie assimilieren sich ihr vielmehr,

---

[1]) Men leze de recensie van Fr.'s boek in de Theol. Stud., door Prof. Wildeboer.

soweit dies nur immer ihr jüdisches Empfinden gestattet, und zeigen sich überall machtig von ihr beëinflusst. Sie gehen bis an die Grenze der Selbstvernichtung, soweit, dass sie sich entnationalisieren. Haben Moses und die Profeten stets nur zu dem Volke gesprochen, so sprechen sie zum Menschen. Das Individuum ohne Unterschied der Nation und des Bekenntnisses ist ihr Object. Das ist ganz neu und verrät schon auf den ersten Blick fremden Einfluss. Die Proverbiën zumal wenden sich an die Jugend, an die heranwachsende Generation, die für neue Zeitströmungen am empfänglichsten und unverschanzt sich in ihren Strudel hineinwirbeln lässt. Sie wird zur Ernüchterung gemahnt, vor Verirrungen gewarnt, welche eine Berauschung mit neuen Ideen notwendig zur Folge haben muss. Die Spruchweisheit nimmt, dem berückenden Wirken des neuen Geistes gegenüber gewissermassen den konservativen Standpunkt ein. Sie lässt sich von ihm bis auf einem gewissen Grad beherrschen, sie ist universalistisch und doch konservatif; sie hält die Mitte zwischen den sich gegen jede Neuerung unduldsam geberdenden „Frommen" der Psalmen und der in uferlose Strömungen hinausgetragene Jugend. Dem sich assimilierenden neuen Geschlecht zeigt sie sich gleichfalls assimiliert; nicht der Jude, der Mensch spricht aus ihr; nicht der Volksgenosse, der Weltbürger. Sie denkt und fühlt mit der Jugend, sie belauscht alle Regungen ihres Herzens, passt sich ihrer Denkart an; und darum ist sie ihre geëigneste

Führerin und Erzieherin. Ihre Losung lautet: Leite die Jugend in ihrer Weise, dan bleibt sie sich bis in ihr Alter treu." [1])

Volgens Friedländer zijn dus, door het binnendringen van de Grieksche cultuur, in Palestina drie geestesrichtingen ontstaan: De eene, de star conservatieve, sluit zich angstvallig af tegen elke aanraking met de vreemde beschaving; deze richting spreekt zich uit in de psalmen. Een' andere doet juist het tegendeel. Zij zegt het vaderlijk geloof voor goed vaarwel en geeft zich zonder voorbehoud over aan den betooverenden invloed van den Griekschen Geest; haar volgt een groot deel der jeugd, welker vulgair heidensche levensbeschouwing ons beschreven wordt in het boek der Wijsheid. [2])

Tusschen deze twee uitersten staan in het midden de Spreukendichters, die, het oude met het nieuwe vereenigende, trachten op deze wijze aan den tot versteening overgaanden profetischen godsdienst nieuw leven te schenken.

In het boek Job komen volgens Fr. de drie richtingen aan het woord: De „vrienden" zijn de vertegenwoordigers van de conservatieve partij; zij vloeken het oogenblik, dat er vreemdelingen in het land gekomen zijn, [3]) die velen van het ware geloof hebben afgetrokken. In den persoon van Job komen de radicalen aan het woord; deze richting vertoont

---

[1]) S. 8 en 9.

[2]) Cf. Ps. Sal. cap. 2.

[3]) Cf. Job 17.

zich hier blijkbaar in haar edelste gedaante. Wel ontziet Job zich niet, den hemel te bestormen en God zelven ter verantwoording te roepen, maar hij is toch een man, die met allen ernst naar waarheid zoekt. De waarheid ligt echter in het midden; de drie „vrienden" worden in 't ongelijk gesteld, maar ook de onstuimige Job wordt tot de orde geroepen.

Men gevoelt deze opvatting van Friedländer is waard overdacht te worden. Ze geeft ons tal van nieuwe gezichtspunten bij de beoordeeling van een' belangrijke litteratuurgroep en ze werpt, wanneer ze juist is, een helder licht op een' periode van de geschiedenis, die tot dusverre in het duister was gehuld,

Wij willen in de eerste plaats stilstaan bij 't geen Friedländer zegt omtrent:

De Psalmen.

Ze liggen, strikt genomen, wel buiten den grens van ons onderzoek; maar wij kunnen er, terwille van de juiste beoordeeling van Fr.'s studie, moeielijk van zwijgen.

Dat ons Psalmboek van na-exilischen oorsprong is, wordt steeds meer door de vakgeleerden toegestemd; men vraagt nog slechts, in hoeverre ook voor-exilische liederen in dezen bundel kunnen opgenomen zijn. Ik geloof echter, dat Fr., die alle psalmen in en na de periode der Grieksche overheersching dateert, met zijn' meening tot dusverre alleen staat.

De psalmen, zij het dan ook niet onmiddellijk, onder

Hellenistischen invloed ontstaan; dat is een' zienswijze, zoo afwijkend van wat we tot dusverre over dit oude liederenboek hebben gehoord, dat we onwillekeurig vragen naar de gronden, waarop ze rust.

In de eerste plaats wijst Fr. er op, dat de psalmen blijken te zijn ontstaan in een' tijd, waarin een hevige strijd in den boezem der gemeente was ontbrand. De Joodsche gemeente vinden we verdeeld in twee partijen; aan den eenen kant de „vromen", die zich zelf noemen de armen en verdrukten; aan den anderen kant de „goddeloozen", gewoonlijk in één' adem genoemd met de rijken en machtigen. Deze laatsten hebben het verbond Gods vergeten, ze verheffen zich op wereldsche Wijsheid, ze zijn wijs in hun' eigen oogen en gevoelen zich in elk opzicht de meerderen van de in verstandelijke verlichting ver ten achter gebleven „vromen", wien ze hun' geestelijke en stoffelijke meerderheid op allerlei wijze doen gevoelen.

Deze desolate toestand van de gemeente is volgens Fr. eerst begonnen in de 2de helft van de 4de eeuw, toen de Grieksche beschaving ook Palestina overstroomde, en daar een soort populaire wetenschap, een' nuchtere verstandsverlichting ingang deed vinden, die weldra den eerbied voor den godsdienst der Vaderen ondermijnde, en vooral onder de jeugd de godsdienstloosheid hand over hand deed toenemen.

Fr.'s redeneering schijnt heel plausibel, zoolang men er geen' andere feiten tegenover stelt. Zeker,

de Grieksch-Macedonische periode is voor de Joodsche gemeente ongetwijfeld een tijdperk geweest van innerlijke ontwrichting. Als het Jodendom kort voor den aanvang van den Maccabeeschen opstand weer in 't licht van de historie treedt, is het den ondergang nabij. Slechts een' kleine minderheid is aan de traditie getrouw gebleven en zonder twijfel was ook zij langzamerhand opgelost in den met steeds grooter kracht binnendringenden cultuurstroom, indien niet Antiochus Epiphanes door een' onverstandige politiek den geest der reactie had wakker geroepen. Dat in dezen tijd, toen een' steeds kleiner wordende minderheid stand hield tegen den tijdgeest en met ijzeren hardnekkigheid vasthield aan het erfgoed der Vaderen, dat toen menige klacht in het hart der getrouwen is opgerezen en zich in klaagliederen uitte, dat ligt dunkt mij voor de hand. In zooverre heeft Fr. juist gezien. Waarom zouden niet vele van onze psalmen in dezen tijd zijn ontstaan, toen de gemeente door een' vreemden geest haar kostelijkst bezit bedreigd zag en hare trouwe zonen ongetwijfeld dagelijks onder smaad en afval hadden te lijden? Maar Fr. vergeet aan den lezer mee te deelen, dat de tweespalt in de gemeente reeds veel ouder is dan de Macedonische overheersching. Uit het weinige, dat we weten van de jaren tusschen Ezra-Nehemia en Alexander den Groote, is ons bekend, dat het er ook toen in de gemeente niet zoo rooskleurig uitzag, en al wisten we van deze periode hoegenaamd niets, dan nog mogen

we uit de geschriften, die ons een' blik geven in het ontstaan van de na-exilische gemeente, met voldoende zekerheid afleiden, dat het bederf, waarover de psalmisten klagen, ook reeds vóór de Grieksche periode heeft bestaan.

Menschen, die voor het altaar het slechtste afzonderen [1]), die de arme broeders uitzuigen [2]), die den Levieten het hun toekomende deel niet willen betalen [3]) en door allerlei geweldmiddelen van sabbatschennis en het sluiten van vreemde huwelijken moeten worden teruggehouden [4]), doen voorzeker geen groote verwachtingen koesteren van de heiligheid der Joodsche gemeente in de eeuwen welke nu volgen. Om deze menschen af te trekken van inzettingen, die reeds terstond voor de groote meerderheid een' ergerlijke last waren, daarvoor was voorwaar geen Helleensche geest noodig. Het is dan ook zeker, dat reeds lang voor de Hellenistische periode de Joodsche gemeente in twee partijen verdeeld was, die elkander fel bekampten [5]).

Dat in het meerendeel van onze psalmen de partijhartstochten zoo sterk spreken, mag dus geen beslissend argument zijn, om aan de Hellenistische periode als tijd van ontstaan te denken.

---

1) Maleachi, 1 : 8.

2) Nehemia 5 : 1, sqq.

3) Nehemia 13 : 10.

4) Nehemia 13 : 15 en 23 sqq.

5) Cf. Bertholet. Die Stellung der Israëliten und der Jnden zu den Fremden S. 179 sqq.

Een andere vraag is het, of in het beeld, dat de psalmisten ons van de „goddeloozen" ontwerpen, ook enkele trekken voorkomen, die er op wijzen, dat we hier te doen hebben met een' partij, die zich gevormd heeft onder den invloed van de Helleensche cultuur.

Friedländer antwoordt bevestigend. „Wir haben da" zegt hij „ein vom intellektualistischen Hochmut erfülltes Zeitalter vor uns, wo, wie der Spruchdichter klagt, ein Geschlecht emporgekommen ist, das nach seinem Dünkel rein und doch von seinem Schmutz nicht gewasschen ist; ein Geschlecht, das seine Augen so stolz und seine Wimpern so hoch trägt, ein Geschlecht dessen Zähne Schwerter und Messer sind, um die Elenden im Lande und die Dürftigen unter den Menschen zu verzehren."

Intellectueele hoogmoed, dat is inderdaad in het oog der psalmisten één van de hoofdzonden van den „goddelooze"; hij laat zich in met dingen, die voor menschen te groot en te wonderbaar zijn [1]), en daarbij ontwikkelt hij een' welsprekendheid, die den eenvoudigen vrome doet verstommen. [2])

Moeten we nu met Fr. dezen geest van verlichting en de daarvan uitgaande kritiek op de overgeleverde godsdienstige voorstellingen op rekening schrijven van de beschaving, die na de verovering van Alexander den Groote van uit het Westen Palestina binnendrong?

---

1) Cf. Ps. 131.

2) Cf. Ps. 39.

Dit is zeker een oplossing. Maar een' andere ligt m. i. meer voor de hand.

Wij weten, dat het zelfstandig nadenken over de levensvragen aan Israel niet vreemd was. Al stond het intellect niet op den voorgrond als in Griekenland, het is toch ook hier ten slotte aan de Wijsheid gelukt, zich tot op zekere hoogte van den Godsdienst los te maken. Het denkend verstand heeft ook in Israel zijne rechten met steeds sterker nadruk doen gelden en het gevolg is geweest een pijnlijke strijd tusschen de eischen van hoofd en hart, die soms eindigde met terugkeer tot de traditie, maar zeker niet minder vaak met onverbiddelijke kritiek op de overgeleverde godsdienstige voorstellingen. De meening van Fr., als zou de kritiek op het vergeldingsdogma ontstaan zijn onder den invloed van de Helleensche verlichting, acht ik dan ook ten eenenmale onjuist. Ze is het noodwendig gevolg van een geestelijk proces, waarvan we de eerste sporen reeds vinden vóór de ballingschap; ik bedoel den langzamen groei van het individueel bewustzijn.

Bij het veld winnend individualisme trachtte ieder zich persoonlijk den geloofsinhoud eigen te maken, die tot dusverre het eigendom was geweest van het gansche volk. Het kon nu wel niet anders, of de disharmonie, die bestond tusschen de godsdienstige voorstellingen en de ervaringen van het dagelijksch leven werd, vooral in denkende kringen, steeds duidelijker gevoeld. Het gevolg liet zich voorzien. Bij

nuchter denkende personen kreeg het verstand de overhand; bij meer mystiek aangelegde naturen moesten de eischen van het verstand zwichten voor de behoeften van het hart. Ziehier in hoofdzaak de banen, waarlangs het geestelijk leven der Joodsche gemeente zich moest ontwikkelen.

Natuurlijk zijn dit slechts hoofdlijnen, in werkelijkheid was de toestand oneindig gecompliceerder. Daar waren onder de menschen van de nieuwe richting mannen als de schrijver van het boek Job, die hartstochtelijk uitvielen tegen de aanhangers der traditioneele voorstellingen; daar waren mannen als de Prediker, sceptische naturen, die dikwijls niet verder kwamen dan een „Ja" en „Neen"; en achter hen stond de breede schaar van heel en half onverschilligen, menschen, die zich over godsdienstige dingen weinig bekommerden, maar die het welvoegelijk achtten zich thans te scharen aan de zijde der verlichting.

Zoo wijst dan m. i. het verwijt van intellectueele hoogmoed, dat de „vromen" de „goddeloozen" voor de voeten werpen, niet op Griekschen invloed. Dat de trotsche kritiek in de gemeente het hoofd opstak, was het noodwendig gevolg van eigen innerlijke ontwikkeling. De strijd, die bestond tusschen de dagelijksche ervaring en het hoofddogma der gemeente, waaraan eigenlijk haar geheele geloof hing, werd zelfs door de psalmisten gevoeld, maar, in het bewustzijn van wat hier op het spel stond, wisten zij hunne verstandelijke bezwaren te onderdrukken.

Nu blijft het natuurlijk mogelijk, dat zij, die zich van de traditie hadden losgemaakt, ook meer ontvankelijk zijn geworden voor heidensche wijsheid en dat in dezen of genen psalm werkelijk tegen de Hellenistische verlichting wordt gepolemiseerd. Maar men gevoelt, dat het onjuist is, den afval van het Jodendom met Hellenisme te indentificeeren. Dit is de fout van Friedländer.

Het zelfstandig nadenken en daarmee de geest van kritiek is in den boezem van de Joodsche gemeente zelve ontwaakt en het is, tenminste in den beginne een zuiver inheemsche geestesrichting geweest, waartegen de psalmisten met zooveel hartstocht te velde trekken.

Dit heb ik op te merken tegen Fr.'s bewering, als ware het een' onomstootelijke waarheid, dat we den Psalmbundel te beschouwen hebben als een groep anti-hellenistische liederen.

Friedländer heeft hierbij met twee feiten geen rekening gehouden. In de eerste plaats doet hij het voorkomen, als bestond onder het Jodendom eerst sinds de Grieksche overheersching een partij, die afkeerig was van den hiërarchischen druk der gemeente. Wij weten, dat deze partij reeds bestond ten tijde van Ezra en Nehemia en dat ze na hun' dood ongetwijfeld in kracht is toegenomen. Vervolgens vindt Fr. het van zelf sprekend, dat de kritiek op de godsdienstige overlevering uitgegaan is van Griekenland. Wij weten, dat de nieuwe geest uit den boezem van de Joodsche

gemeente zelve is voortgekomen en dat de invloed van buiten hierbij slechts in de tweede plaats in aanmerking mag genomen worden.

Midden in de Hellenistische beweging worden we volgens Friedländer gevoerd door:

Het Spreukenboek.

„Schlossen sich die Psalmisten" zoo zegt hij „mit hartnäckigster Widersetzlichkeit gegen die fremde Philosofie ab, wie ein Tauber, der nicht hört und ein Stummer der den Mund nicht öffnet; so liessen die vom Geiste der grossen Profeten noch angehauchten, innerlich freien Elemente im Volk sie nahe, sehr nahe an sich heran kommen, assimilierten sich ihr fast bis zur Selbstentäusserung, ohne sich jedoch in ihr vollständig zu verlieren, wie dies bei einem anderen Teile des Volkes wieder der Fall war, der sich widerstandslos ihrem berückenden Zauber gefangen gab und vom alten Glauben abfiel..... Sie huldigten dem neuen Geiste, weil sie in ihm ein befruchtendes Element zur Wiederbelebung des im Verlöschen begriffenen Profetismus sahen, an dessen Stelle seit Ezra und Nehemia Schriftgelehrsamkeit und Schulweisheit treten sollten. Sie nahmen also die fremde Philosofie gastfreundlich auf, führten sie unter dem unanfechtbar frommen Namen Chokma ins Judentum ein, liessen ihrem alten und alternden Glauben durch sie durchdringen und neu beleben; behielten aber ihr gegenüber Selbständigkeit genug, um sich nicht in ihren Strudel hineinwirbeln

zu lassen und in ihr unterzugehen. Da wo die Gefahr des überwucherns der weltlichen Philosofie zu drohen anfing, wo zu besorgen stand, dass der Mosaïsche Gedanke ihr unterliegen könnte, da traten sie in energische Opposition gegen dieselbe und bekämpften sie mit aller Macht, die Schäden und Gefahren aufdeckend, welche die berückende fremde Kultur in ihrem Gefolge führt."

Wij hebben reeds gezien, dat Fr. ten onrechte in Spr. 1—9 direkte sporen van Griekschen invloed meent te kunnen aanwijzen. De „vreemde vrouw" is geen hypostaseering van de Grieksche filosofie, en de „Wijsheid" heeft niets te maken met de latere Alexandrijnsche hypostasenleer.

Welke grond bestaat er dan nog, om het Spreukenboek te beschouwen als een product van den Joodsch-Griekschen Geest? Natuurlijk, dat Fr. wijst op den sterk universalistischen trek; deze toch valt inderdaad iederen lezer van de Wijsheidsgeschriften terstond op. De Wijsheid spreekt niet tot den Israeliet, maar tot den mensch in het algemeen; zij omvat allen met gelijke liefde, kan door ieder worden gevonden en inspireert de koningen en rechters der aarde. De historie van het volk, waarin Jahwe zijn' daden van liefde en gerechtigheid openbaarde, wordt zoo goed als geheel veronachtzaamd. Blijkbaar leven de Wijzen niet met hun' geest in Israel's verleden en putten zij uit de heilsfeiten, waaraan de geschiedenis van dit volk zoo rijk is, geen kracht voor hun persoonlijk

godsdienstig leven. De oude naam Jahwe, die met het ontstaan en de lotgevallen van het volk onafscheidelijk samenhangt, komt dan ook in deze litteratuur niet voor. In plaats daarvan gebruikt men de algemeene godsnamen: Elohim, El, Adonai en Eljôn. 't Is niet Jahwe, de God Israels, dien zij prediken; maar Elohim, den God van hemel en aarde.

Is het niet, alsof de Joodsche geest hier aan zich zelven ontrouw is geworden? De Joodsche godsdienst is bij uitstek particularistisch, en is gegrond op de heilsfeiten in het rijke verleden; de godsdienst van de Wijzen is universalistisch en heeft het contact met het verleden verbroken.

Hoe dit te verklaren?

Oppervlakkig beschouwd, schijnt Fr.'s redeneering heel aannemelijk. Het laat zich denken, dat de Joden onder beademing van den vrijen Griekschen Geest hun bekrompen nationaal particularisme hebben afgelegd. Maar dit is niet meer dan een' denkbaarheid, een' hypothese, die alleen in abstracto is te handhaven. Immers, indien de Grieksche filosofie dezen verruimenden invloed had uitgeoefend, dan moest dat in de hoogste mate het geval zijn bij de Joden in de diaspora, die den nieuwen geest zoo sterk op zich lieten inwerken, dat de duidelijkste sporen van den vreemden invloed overal zichtbaar zijn. Maar hunne geschriften ademen juist een nationaal-particularistischen geest. Deze Hellenisten zijn trots op het verleden van hun volk; Israels geschiedenis is voor hen heilige geschie-

denis, en als ze de heidenen van de voortreffelijkheid van hunnen godsdienst willen overtuigen, dan putten zij de bewijzen hiervoor juist uit het wonderbaar verleden. De Grieksche Geest heeft dus aan Israel's godsdienst zijn nationaal karakter niet ontnomen.

Evenmin is de Hellenistische Jood universalist. Zijn godsdienst is niet bestemd voor de menschheid als zoodanig. Eerst nadat de heiden Jood geworden is, kan hij deelen in de zegeningen van Israel's God.

Het eigenaardig karakter van de Spreukenlitteratuur vindt zijne voor de hand liggende verklaring dus niet in den Griekschen Geest. Dit kan men slechts meenen, zoolang men de verschijnselen in abstracto neemt en geen rekening houdt met wat werkelijk is gebeurd. Het eigenlijke Joodsch Hellenisme, 't welk zich in de diaspora heeft ontwikkeld, leert ons, hoe de Grieksche filosofie op den Joodschen Godsdienst heeft ingewerkt; en wanneer we nu hiervan uitgaan bij de beoordeeling van het Spreukenboek, dan komen we tot het resultaat, dat noch zijn algemeen karakter, noch verschillende bijzondere trekken wijzen op Griekschen invloed.

Dit zal nog duidelijker worden, wanneer we besluiten met een enkel woord over het universalistisch karakter der Wijsheid.

Het universalisme is, zooals Fr. terecht zegt „eine der auffälligsten Erscheinungen", waarvoor men bij de verklaring van het Spreukenboek en van de Wijsheidslitteratuur in 't algemeen wordt gesteld.

Moest echter deze trek der Wijsheid van buitenaf worden aangebracht? Ik meen van niet. Zij is in haar wezen universalistisch. Alle volken der oudheid hadden hunne Wijzen. Zij waren de voorlichters van hunne medemenschen op het rijke, veelzijdige gebied van het leven; zij waren de menschen van het gezond verstand, die het werkelijke leven met nuchteren blik trachtten te doorvorschen; die oog hadden voor den natuurlijken samenhang der verschijnselen, vooral in het practisch leven en er naar streefden, om de voorwaarden te kennen en te beheerschen, waarvan het menschelijk geluk afhankelijk is. De geest der Wijzen was dus van nature gericht op het algemeen menschelijke en had als zoodanig een' sterke neiging, om de enge grenzen, die door de godsdiensten werden getrokken, te overschrijden.

Bij de primitieve volkeren is de Wijsheid aan den Godsdienst ondergeschikt; Wijsheid is daar in de eerste plaats de kennis van den wil der Goden, en verder het beheerschen der middelen, om hun gunst te verwerven en hun toorn te bezweren. De Wijze is tegelijk priester. Maar langzamerhand wordt de Wijsheid zich haar eigen karakter meer bewust; het natuurlijk menschenverstand stelt zich min of meer zelfstandig naast de godsdienstige fantasie en volgt zijn eigen wetten bij het onderzoeken van de verschijnselen van natuur en menschenleven. Zoo worden langzamerhand eigenaardige verhoudingen geboren. In Griekenland b.v. verdringt de geest der Wijsheid

steeds meer zijn' vroegeren gebieder. Het natuurlijk menschenverstand treedt hier op met ongekend zelfgevoel en eischt weldra al het bestaande voor zich op, zich een' eigen godsdienst scheppend in de verheerlijking van het ideaal. In Israël maakt zich bij enkele vrije geesten de Wijsheid min of meer los van den godsdienst, maar ze is niet sterk genoeg, om zich een' eigen levens- en wereldbeschouwing op te bouwen, ze eindigt in machtelooze scepsis; zoo bij den schrijver van het boek Prediker. Bij de Spreukendichters en bij den auteur van het boek Job sluiten beide geestesrichtingen een compromis. De Wijsheid erkent de hoogste rechten van den Godsdienst, de ware Wijze stelt zich onder de tucht van Gods wet; maar de geest der Wijsheid overwint het enghartig particularisme en verruimt de profetische prediking tot een' Godsdienst der Menschheid.

Wij komen thans tot:

Den Prediker.

Het schijnt moeielijk te zijn, den geest, dien het boek Prediker ademt, te begrijpen uit het geestelijk leven van het na-exilisch Jodendom.

Over de problemen, welke met bepaalde zinsneden en pericopen samenhangen, hebben we reeds gesproken. Dit detail-onderzoek heeft ons geleerd, dat de sporen van Grieksche cultuur, zoo ze al aanwezig moeten geacht worden, toch van weinig ingrijpenden aard zijn.

Het lijkt twijfelachtig, of dit resultaat door het

algemeen onderzoek van ons geschrift zal worden bevestigd. Immers het boek Prediker is een eenling in de gansche O. Tische litteratuur. Zelfs wie een tijdlang bij de overige Wijzen ter schole heeft gegaan, wordt eigenaardig verrast, wanneer hij luistert naar den Prediker. Het is, alsof hij het gewijde gebied plotseling heeft verlaten.

Vanwaar deze andere geest? Friedländer zegt hiervan het volgende: „Da wo die Juden in der griechischen Diaspora, wie dies schon aus Pseudo-Salomo hervorleuchtet, von dem Geiste der herrschend gewordenen platonischen Philosofie sich durchdringen, ihren Mosaïsmus von ihm befruchten und verjüngen zu lassen anfangen, hat in Palestina dieser selbe griechische Geist, nachdem er hier den nach den Zeiten Ezras und Nehemias dahinwelkenden Lebensbaum des jüdischen Volkes zur Hervorbringung neuer kräftiger Blüten befruchtet hatte, eine Verwilderung der Sitten herbeigeführt, wie sie uns gegen Ende des dritten Jahrhunderts in den Zeiten des Koheleth und in noch grauenerregender Gestalt in jenen des Antiochus Epiphanes entgegentritt."

Uit het boek Prediker spreekt dus volgens Fr. de Palestijnsch-Hellenistische geest van het laatst der 3de eeuw. Het geeft ons volgens hem een' blik in de periode van diep verval, waarin het Joodsch Hellenisme na zijn' korten bloeitijd begon weg te zinken.

Het is mogelijk, dat Fr. gelijk heeft, maar men

gevoelt, zijn' argumentatie is te algemeen, om afdoende te kunnen heeten, en waar ze nu overigens in het boek Prediker geen' steun vindt, daar ligt het voor de hand, dat we eens onderzoeken, of de oplossing van het raadsel niet dichter bij huis te vinden is.

Wat betreft de algemeene tijdsomstandigheden, waaronder het boek ontstaan is, kunnen we alleen dit zeggen: Het was een tijd, waarin de fundamenten van het geestelijk leven, die de eeuwen hadden getrotseerd, werden getoetst en ondeugdelijk bevonden. Nu hebben we gezien, dat deze crisis in het leven der gemeente niet door de inwerking eener vreemde cultuur is ontstaan; in het Jodendom zelf waren de kiemen aanwezig, die bij verdere ontwikkeling voor het geloof der gemeente gevaarlijk moesten worden. Als een steeds ernstiger dreigend gevaar hebben we leeren kennen de kritiek op het vergeldingsdogma. Hier werd het Joodsche geloof in zijn' hartader aangetast. Wie zich hiervan wil overtuigen, leze het Psalmboek en het boek Job. Met dit probleem der rechtvaardige vergelding zit ook onze Prediker te tobben. Besluiteloos dobbert zijn onzekere geest tusschen het oude en het nieuwe. Nu eens spreekt hij zijne overtuiging uit met de beslistheid van een Job — geen verschil is er in het lot van wijzen en dwazen —, ja soms gaat hij nog een' stap verder en stelt den mensch met het dier gelijk; maar dit is alles bij den schrijver slechts een' ingeving van het oogenblik; onder den indruk van de werkelijkheid

dwingt zijn denken hem soms tot de negatie van allen godsdienst. Bijna op hetzelfde oogenblik echter laat het gemoed niet minder sterk zijne rechten gelden; dan zoekt de matte twijfelaar weer rust onder de bescherming van het oude geloof.

Maar het is niet alleen de godsdienstige twijfel, die den geest van dezen Joodschen denker ontwricht; evenmin kan hij bevrediging vinden in de Wijsheid, die onder zijn volk zoo hoog aanzien geniet en waarvan men in verschillende kringen schijnt te hebben geloofd, dat ze de geheimen van de schepping zou onthullen en de raadselen van het menschelijk leven oplossen. De Prediker weet, dat het den mensch niet gelukken zal, de werken Gods te doorgronden, en wanneer ook de Wijze meent, het wel te kunnen doen, het zal hem toch niet gelukken.

Zoo gevoelt dan deze oude denker in zijnen geest het bankroet zoowel van den Godsdienst als van de Wijsheid. Deze beide machten, die het menschelijk leven kunnen verheffen en veredelen en die den mensch staande houden te midden van de teleurstellende ervaringen, omdat hij de werkelijkheid altijd weer ziet in het licht van het ideaal, dat in zijn ziel leeft, deze twee machten zijn bij den Prediker begonnen te verwelken. Hun ideaal draagt hem niet meer en zoo ligt dan het leven voor hem als een chaos, waarin hij den weg niet weet. Nu eens spreekt hij er van in de taal van een plat realisme, dan weer hooren we een' matte klacht over 't lot

van armen en verdrukten; soms ook keert de oude geest een oogenblik terug, dan schijnt de schrijver weer hoogere Wijsheid in 't leven te ontdekken; maar dit zijn slechts korte opflikkeringen, die in de verte niet de frissche, onafgebroken kracht van de psalmisten evenaarden.

Het is mijn overtuiging, dat men bij de algemeene beoordeeling van het boek Prediker, van de bovengenoemde eigenaardige tijdsomstandigheden dient uit te gaan. Leest en herleest men onder den indruk hiervan het voor ons liggende geschrift, dan leert men langzamerhand den persoon kennen, in wiens ziel het een éénheid vormde. Hij schreef een onsamenhangend boek, omdat in zijn' eigen geest de continuïteit ontbrak; hij schreef een boek vol tegenstrijdigheden, omdat hij de kracht miste, in den strijd der geesten zijn eigen weg te gaan. Ten slotte:

Het boek Job.

Dit boek neemt in ons onderzoek om tweeërlei reden een ondergeschikte plaats in. Ten eerste zijn de problemen hier meer van algemeenen aard en waar ze met een bepaald vers of met een' bepaalde pericoop samenhangen, daar behoeven we ons toch niet met exegetische kwesties in te laten, zooals dat bij de boeken Prediker en Spreuken het geval was. En ten tweede keeren de problemen, die we reeds vroeger behandelden, voor een deel hier terug.

Wat het laatste betreft, noem ik het vraagstuk

der rechtvaardige vergelding, 't welk het eigenlijk motief geweest is tot het schrijven van het Joodsche drama, dat in het boek Job voor ons ligt. Het spreekt van zelf, dat Friedländer, die meent, dat het vergeldingsprobleem pas bij de Joden actueel kon worden na hunne kennismaking met Grieksche denkers en dichters, het boek Job moet beschouwen als een Hellenistisch geschrift bij uitnemendheid; maar wie erkent, dat het geestelijk leven der Joden, *ten gevolge van eigen innerlijke ontwikkeling* deze crisis moest door maken, voor hem valt de gevolgtrekking van Fr. weg.

Wat verder betreft de gepersonificeerde Wijsheid[1]), of we hier al dan niet te denken hebben aan den invloed van de Alexandrijnsche filosofie, daarover zie men, wat boven is gezegd.

Nadere toelichting vereischt de vraag, of het onsterfelijkheidsgeloof, waarvan in het boek Job[2]) sprake is, uit Griekschen invloed moet worden verklaard. Ik geloof, dat er wel niemand meer zal gevonden worden, behalve Friedlander, die er nog aan denkt, het Joodsche onsterfelijkheidsgeloof uit het Grieksche af te leiden. Dat we hier te doen hebben met geheel verschillende gedachtensferen, blijkt terstond, wanneer we te dien aanzien vergelijken het Alexandrijnsche geschrift Ps. Salomo en het Joodsche boek Daniel. Bij de Hellenistische Joden wordt, evenals bij de Grieken, het onsterfelijkheidsgeloof beheerscht door de antithese van geest

---

1) Cf. Job 28.

2) Job 19:24, ssq.

en stof, terwijl de niet-Grieksche Joden gelooven in de opstanding van het lichaam. Dit onderscheid is zoo essentiëel, grijpt zoo in het wezen van beide wereldbeschouwingen in, dat aan verwantschap hier wel niet gedacht kan worden. Wanneer de dichter van de Jobeïde dus de onsterfelijkheidsgedachte gekend heeft, dan behoeft hij die nog niet aan de Grieken, resp. Alexandrijnen te hebben ontleend. Het is echter de vraag, of hij het onsterfelijkheidsgeloof, hetzij in Joodschen, hetzij in Griekschen vorm heeft gekend. Mijns inziens is hij één van de eersten, zoo niet de allereerste, die in den strijd des levens het geloofsoog naar het „Jenseits" heeft gericht. Aan het boek Job ligt geen geloof in onsterfelijkheid ten grondslag. Had de dichter dit geloof gekend en omhelsd, dan ware zijn drama ongeschreven gebleven, of wel er ware een geheel andere ontknooping gevolgd. Hoofdstuk 19 : 24, sqq. doelt de dichter op onsterfelijkheid, maar niet als iemand, die dit als reeds vaststaand dogma aanvaardt; de held van het drama heeft het zelf in zijn' worsteling verworven, of eigenlijk is dat nog te veel gezegd; hij grijpt zich vast aan wat hem voor een oogenblik een lichtpunt schijnt, maar het volgend oogenblik zinkt hij weer terug in de somberheid van een troosteloos leven. Het boek Job leert eigenlijk nog niet het geloof in onsterfelijkheid; wij zijn dunkt mij het dichtst bij de waarheid, wanneer we ons zoo uitdrukken: Dit geloof, 't welk een steeds zekerder bezit van de gemeente geworden is, gedurende een'

lange lijdensperiode, wordt door den dichter van het boek Job in een oogenblik van intuïtie „gezien".

Voor een geheel nieuwe vraag worden we vervolgens gesteld, wanneer we met Friedländer Job 38-41 lezen. Met welk een' levendige en frissche schildering der natuur wordt de lezer hier verrast. De dichter toont, met open oog en warme belangstelling het leven der natuur te hebben waargenomen, want het is geen' algemeene kennis, die hij ten beste geeft; uit zijn beschrijving van het paard, de krokodil, het nijlpaard en de struis blijkt, dat hij het leven der dieren, wij zouden kunnen zeggen, heeft bestudeerd en uit de wijze, waarop hij zijn' waarnemingen weergeeft, zien we, hoe de ziel van den dichter in de natuur heeft geleefd. Job 38—41 is een unicum in de Israëlitische letterkunde. Wel kent de Israëliet, naast Jahwe's bijzondere openbaring in de historie van zijn volk, zijn' openbaring in de natuur; maar dan is het toch meer het kolossale, het geweldige, dat hem imponeert. Hij ziet zijn' God in onweder en stormwind en in de heerlijkheid van den sterrenhemel, maar zijn oog daalt niet af tot de wereld der kleine dingen.

„Dit hebben de Joden van de Grieken geleerd", zegt Friedländer. Ik meen, dat we het dichter bij huis moeten zoeken. Het ligt geheel in den aard der Wijsheid, dat hare beoefenaars met open oog en warme belangstelling staan tegenover de wereld der verschijnselen. Overal de Wijsheid Gods na te speuren

en te bewonderen, hare wegen te volgen in het practisch leven der menschen en in het ruimere gebied der natuur; zelfs tot in de kleinste bijzonderheden af te dalen, dat stelt de Wijze zich tot taak.

En zij verrichten die taak met te meer ijver en belangstelling, omdat volgens hen natuur en menschenleven eigenlijk *het* terrein is, waar de mensch God kan kennen. Nergens wordt in de oudste Wijsheidsboeken gesproken van Jahwe's heilsdaden voor zijn volk. Op deze historische feiten steunt blijkbaar het geloof der Wijzen niet.

Zoo komen wij dan tot het resultaat, dat de Joden hunne bewondering voor de schoonheid der natuur niet aan Griekenland hebben te danken. Dit wordt ons nog duidelijker, wanneer we opmerken, dat de geest der Wijsheid, die het sterkst spreekt uit de naar haar genoemde geschriften, ook bij andere, deels oudere schrijvers en dichters, zijn' invloed op dergelijke wijze doet gevoelen als bij den dichter van het boek Job. Men leze slechts Jesaja 28: 23—29 en b.v. de 104de psalm.

Ten slotte nog iets over den litterairen vorm, waarvan de dichter der Jobeïde zich heeft bediend. Deze is eenig in de geheele bijbelsche litteratuur en doet ons onwillekeurig denken aan het Grieksche drama. Dat men hier aan afhankelijkheid heeft gedacht, behoeft ons dan ook niet te verwonderen. Voor Friedländer is het een van de sterkste bewijzen, dat we het werk van een' Hellenistischen Jood voor ons

hebben, en hij mag zich verheugen in de sympathie van een Engelsch onderzoeker;[1]) die nog verder gaat en het buiten twijfel acht, dat de dichter van „Job" de „Electra" van Euripides heeft gekend.[2])

Het boek Job een Hellenistisch drama. Ter oriënteering : laat ik enkele opmerkingen volgen over inhoud en compositie van het voor ons liggende geschrift. Ik heb den indruk gekregen, dat we bij de beoordeeling van dit boek het begin en het einde moeten laten rusten. Voor wie het leest in den overgeleverden vorm werken aanhef en slot verwarrend. Reeds door hun' vorm onderscheiden deze twee gedeelten zich van de rest van het boek; maar nog meer door hun' inhoud. In den proloog wordt als thema aangekondigd: „Vroomheid is meer dan loondienst." Wie echter het poëtisch gedeelte op zich zelf leest, ziet dat de dichter een ander probleem behandelt. Het gaat om de vraag, of het theologisch denken in staat is de problemen van het leven op te lossen.

De epiloog sluit zich bij den proloog aan, maar de

---

[1]) Forbes Phillips. „Nineteenth Century" van Sept. 1906. Overgenomen in de „Wetenschappelijke Bladen" van 1907, pag. 376, sqq.

[2]) Ook acht de schrijver het heel goed mogelijk, dat Aeschylus zijn voordeel heeft gedaan met Job, of Job met Aeschylus. De constructie van het gewijde drama acht hij echter meer in den stijl van Sophocles.

schrijver heeft blijkbaar van de strekking van het drama niets begrepen. Hij laat den dichter, die ons tot een hooger godsdienstig standpunt heeft opgevoerd, plotseling op het oude niveau terugvallen. Tusschen inleiding en slot zouden wij een drama verwachten, waarin als hoofdpersoon fungeert een geduldige vrome, die onder al zijn lijden God blijft verheerlijken, om ten slotte, na doorstanen proeftijd, weer in het oude aanzien te worden hersteld. Het is mogelijk, dat dit de inhoud van een oud Jobsdrama geweest is. Hoe dit ook zij; in elk geval zijn proloog en epiloog bij onze Jobeïde gevoegd door iemand, die niets van het poëm heeft begrepen.

Wij hebben ons dan ook te bepalen bij het poëtische gedeelte. De dichter wil ons leeren, dat de theologische speculatie de problemen van het leven niet vermag op te lossen. Om den lezer dit te doen gevoelen en hem tevens tot een' betere levensbeschouwing op te voeren, bedient hij zich van een' vorm van poëzie, die tot dusver onder zijn volk, zoover wij weten, niet beoefend werd, het drama. In den persoon van Job uit de dichter zijn' hartstocht voor de werkelijkheid. Hij stelt de theologen van zijn dagen voor een stuk leven, waarin vereenigd voorkomt, wat elkander voor hun denken vierkant uitsluit, vroomheid en rampspoed; en nu laat hij de vertegenwoordigers der traditioneele theologie ten tooneele komen en we zien hen den man der werkelijkheid tevergeefs bestrijden met de middelen hunner dogmatiek. Na een' lange worste-

ling, waarin van beide kanten wordt gestreden met de wapenen, die hartstocht en rede de partijen in handen geven, volgt eindelijk de ontknooping. God zelf verschijnt in een onweder en sluit beide partijen den mond. De dogmatiseerende vrienden worden geen antwoord waardig gekeurd; maar Job, die vanuit het standpunt der traditie God heeft gelasterd en uitgedaagd, wordt tot een betere Godskennis gebracht. Hem wordt een blik gegeven in de hoogte en diepte der Goddelijke gedachten. Godsdienst is aanbidding van een' Wijsheid, welke de kortzichtige mensch niet begrijpt; dat leert Job nu verstaan, en hij doet boete in stof en asch. Zoo eindigt het treurspel.

Nu komen wij weer tot de vraag: „Is dit drama ontstaan onder invloed van den Griekschen Geest?" Dat de stof van niet-Joodschen oorsprong zou zijn, kan moeilijk worden volgehouden: Hier wordt een probleem behandeld, dat vooral onder het na-exilisch Jodendom actueel was in de hoogste mate. Hiervan is reeds genoeg gezegd. „Maar dan de litteraire vorm?" Zoo vraagt men. „Is het niet zonderling, dat hier zoo plotseling en onvoorbereid in de Israëlitische letterkunde het drama opduikt?" Ik antwoord: Dit zou zonderling zijn, wanneer in het boek Job een min of meer volmaakt stuk dramatische poëzie voor ons lag. Dan zouden we mogen aannemen, dat de dichter elders ter schole had gegaan en dat hij een daar reeds tot zekeren bloei gekomen kunst op Joodschen bodem had overgeplant. Wie echter het

boek Job uit technisch oogpunt bestudeert, ziet dunkt mij in, dat het drama hier nog slechts zijn allereerste stadium van ontwikkeling heeft bereikt. Stellen we ons een oogenblik voor, dat het stuk op het tooneel gebracht wordt; dan eerst merken we, hoe primitief het is, en hoe groote gebreken het heeft, beschouwd uit het oogpunt der voltooide dramatische kunst.

In de eerste plaats ontbreekt in dit drama de voortgang. In hoofdstuk 37 staan wij nog evenzoo tegenover het probleem als in het begin. Wij zien geen langzame ontwikkeling, die eindelijk tot een' ontknooping leiden moet. De spanning tusschen de elkaar bestrijdende machten blijft geheel dezelfde, totdat eindelijk één van beide partijen, zonder eigenlijk overwonnen te zijn, van het tooneel verdwijnt. Zoo komt het, dat de eerste 37 hoofdstukken, trots de schoone gedeelten, ten laatste beginnen te vervelen. „Het drama moet crescendo gaan, totdat eindelijk het hoogste punt bereikt is. Gevoel, humor, klucht, ironie, smaad, moeten bij de ontwikkeling der intrige zoodanig verwerkt worden, dat de toeschouwers door scherpe contrasten worden geboeid." [1]) Deze eigenschappen van het volmaakte drama ontbreken bij „Job" zoo goed als geheel. Wij zien hier niets dan den voortdurenden strijd van tegenover elkaar gestelde machten zonder opklimming, zonder ontwikkeling, zonder verder ook gekruid te zijn door allerlei geestig-

---

[1]) Wetensch. Bladen. Pag. 379.

heden en interessante verwikkelingen, die de aandacht van hoorders en lezers trekken.

En dan de ontknooping. Deze wordt niet uit den strijd geboren. Wij kunnen haar niet bij de voortgaande ontwikkeling van het probleem vermoeden; wij zien haar dan ook niet met spanning tegemoet. Tot op het laatste oogenblik zien en hooren we niets dan den lijdenden Job, die overtuigd van zijn' onschuld, de onrechtvaardigheid van zijn lijden bepleit; en de dogmatiseerende vrienden, die altijd met dezelfde stompe wapenen den weerspannigen lijder aanvallen. Dan komt eensklaps de theophanie. De oplossing van het probleem, die we door den strijd der partijen hadden mogen verwachten, komt plotseling van een' anderen kant. Men vraagt onwillekeurig: Waartoe dient, uit een technisch oogpunt beschouwd, die lange vruchtelooze worsteling? Het was ons niet minder duidelijk geworden, wanneer de dichter ons een groot deel van de wederzijdsche betoogen had geschonken.

Wanneer we dit alles in aanmerking nemen, mij dunkt, dan moeten we erkennen, dat de auteur van het boek Job, hoe groot ook als dichter, als treurspelschrijver niet den lof verdient, welken hem wel eens wordt toegezwaaid. Zijn werk voldoet nauwelijks aan de eerste eischen, die aan het drama moeten worden gesteld. De schrijver heeft op het tooneel tegengestelde machten met elkander in botsing gebracht en ten slotte de ontknooping laten volgen. Maar in

de geheele compositie verraadt hij de onhandigheid van den beginner; wij zien nog slechts de ruwe omtrekken van het schoone beeld, dat onder de hand van een bekwaam kunstenaar uit deze materie zou kunnen verrijzen. Het boek Job leert ons, wat het Joodsch genie had kunnen presteeren, wanneer het niet aanstonds verstijfd ware onder den killen adem der schoolgeleerdheid. Deze dichter ziet in het leven het drama; dat hij het niet terstond weergeeft met de volmaakte kunst der Grieksche dramaturgen, spreekt vanzelf. Het Jodendom begint zich hier pas zijn dramatisch genie bewust te worden en wij mogen het bejammeren, dat de rampspoed der tijden deze veelbelovende kiem van een' zelfstandige Joodsche kunst in hare wording heeft verstikt.

Dit resultaat, waartoe het onderzoek van het boek Job mij heeft gebracht, wordt niet door het betoog van den Engelschen geleerde omvergeworpen. Hij bewijst niet meer, dan dat er in sommige uitdrukkingen *overeenkomst* bestaat tusschen „Job" en de Grieksche drama's. Zoo laat Euripides Orestes zeggen: „Laat mij dan mijn' zaak bepleiten, en o, vergeef mij, als ik langwijlig schijn — smart houdt van vele woorden." Ik herinner me niet, dat de dichter van het boek Job zijn' held iets dergelijks in den mond legt, maar ook al is dit het geval, dan behoeft er toch in de verte nog geen verwantschap bestaan.

Wij verkeeren in het gunstige geval, dat we aan een voorbeeld kunnen laten zien, hoe een Jood zich de

dramatische kunst der Grieken heeft eigen gemaakt. Onder de talrijke fragmenten, die ons door Eusebius en Clemens Alexandrinus zijn overgeleverd, bevinden zich ook tamelijke uitvoerige brokstukken van een drama, 't welk geschreven is door een' zekeren Ezechiel, een Joodsch dramaturg (*ὁ 'Εζεκιηλος ὁ των Ιουδαϊκων τραγῳδιων ποιητης*). Deze fragmenten zijn geschreven in goed Grieksch met een' vloeiende versmaat, terwijl verder ook de dispositie der stof terstond verraadt, bij wie de dichter in de leer is geweest. Al evenaardt deze Joodsche auteur op verre na niet de Grieksche dichters, toch gevoelt men elk oogenblik, dat hij van hen afhankelijk is.

In een gansch andere geestelijke atmosfeer wordt men verplaatst door de lectuur van het boek Job. Deze auteur is voortgekomen uit de kringen der psalmdichters. Zijn poëzie doet aan de psalmen denken. Maar zoo hartstochtelijk hij eenmaal heeft vastgehouden aan het geloof der Vaderen, zoo vermetel is thans zijn stormloop, nu de twijfel in hem de overhand heeft gekregen.

---

[1]) Men vindt deze fragmenten bij Eusebius, Praep. evang. IX, 29.

BESLUIT.

Het schijnt mij niet ondienstig, thans in een' korte samenvatting de hoofdlijnen van het voorafgaand onderzoek onder de aandacht van den lezer te brengen.

„Moeten de boeken Spreuken, Prediker en Job, gerekend worden tot de z.g. Hellenistische litteratuur?" Dat is de vraag, die we in dit proefschrift hebben beantwoord.

Het ligt voor de hand, dat we begonnen met te wijzen op het Hellenisme als historisch verschijnsel. Dat wij er niet uitvoeriger bij hebben stil gestaan en b.v. hebben nagelaten, den lezer een' blik te laten slaan in het veelzijdig karakter der Hellenistische cultuur, heeft voornamelijk twee oorzaken. Ten eerste schijnt het mij niet doenlijk in het korte bestek eener inleiding ook maar in hoofdtrekken een' beschrijving te geven van een geestesrichting, die beslag heeft gelegd op alle levensuitingen der volkeren, welke wonen tusschen Tiber en Ganges, tusschen Eufraat en Nijl; en vervolgens acht ik het onnoodig, aangezien datgene, wat wij voor ons doel van het Hellenisme noodig hadden te weten in den loop van het onderzoek van zelf ter sprake komt.

Wij hadden n.l. in 't bijzonder te doen met het

Joodsch Hellenisme. Het gold de vraag, of onze Hebreeuwsche Wijsheidsgeschriften zijn ontstaan onder invloed van den Griekschen Geest, d.w.z., of deze geschriften moeten beschouwd worden als een onderdeel van de Joodsch-Hellenistische litteratuur.

Het onderzoek naar deze vraag bracht ons natuurlijk in de eerste plaats in aanraking met de z.g. Alexandrijnsche filosofie, die we in de verschillende stadiën harer ontwikkeling kennen uit de LXX, vervolgens uit de fragmenten van Aristobulus, uit het Alexandrijnsche Wijsheidsgeschrift, Ps. Salomo en uit de werken van Philo. Wij zijn tot het resultaat gekomen, dat de Joodsche Chokma niets gemeen heeft met deze Hellenistische denkrichting. Evenmin vonden we de duidelijk sprekende sporen van Griekschen invloed, die in de overige Joodsch-Hellenistische geschriften terstond opvielen, bij het lezen van onze Wijsheidsboeken terug.

Uit dit alles moesten wij wel afleiden, dat de Palestijnsche denkers, indien ze al tot de Hellenisten moeten gerekend worden, zich de Grieksche cultuur op geheel andere wijze hebben eigen gemaakt, dan hunne broeders in de diaspora. Of dit het geval geweest is, moest ons verder onderzoek leeren.

Wij zagen ons nu gesteld voor de Grieksche cultuur in haren ganschen omvang. Het begint iemand te duizelen, wanneer hij staat voor de taak, om de eindelooze schatten van het oude Hellas te doorzoeken, in de onzekere hoop, hier iets te vinden, dat zou

kunnen bijdragen tot het beter verstaan van zekere Joodsche geschriften. Het was dan ook een' verlichting, toen we bemerkten, dat we hier het spoor konden volgen van geleerden, die al zoekende datgene hadden bijeenvergaard, wat in deze zaak het meeste licht beloofde te zullen verspreiden. Hunne wegen zijn wij gevolgd met het doel, deze verder te bewandelen, indien de resultaten ons proefhoudend bleken. Bij elken stap, dien we verder gingen, is ons echter gebleken, dat de z.g. ontdekkingen dezer onderzoekers den toets der kritiek niet konden doorstaan, dat ze dikwijls oppervlakkige overeenkomst voor verwantschap hebben aangezien. Wij hebben dan ook gemeend, een' anderen weg te moeten inslaan, om de eigenaardigheden der geschriften, die het voorwerp van onderzoek uitmaakten, te verklaren.

Bij het onderzoek bleek ons telkens, dat er, bij oppervlakkige overeenkomst, een essentieel verschil bestaat tusschen de Grieksche filosofie en den gedachteninhoud dezer Joodsche boeken. De algemeene wereld- en levensbeschouwing, die in de Wijsheidsgeschriften wordt verondersteld en geleerd, is niet die van de Grieksche filosofen, maar die van de profeten en psalmisten; en het boek Prediker, waarvan zoovele onderzoekers hebben gemeend, dat het alleen te begrijpen was, wanneer men verwantschap onderstelde met dezen of genen Griekschen filosoof, bleek ons te zijn het geschrift van een' Joodschen Wijze. Voor de exegese moet men geen hulp zoeken bij Heraclitus en de

Stoa, maar bij Sirach. Spreuken, Psalmen en Job.

Het boek Prediker begrijpt men alleen, wanneer men uitgaat van de Joodsche Wijsheid en deze Wijsheid is, trots al hare eigenaardigheden, wat hare algemeene levens- en wereldbeschouwing betreft, niet Grieksch, maar Joodsch.

Vanwaar dan het eigenaardig karakter dezer geschriften? Immers Prediker wijkt in zoo tal van opzichten af van de overige Wijsheidslitteratuur; ook Job bekleedt daar een eigenaardige plaats; terwijl de geheele groep der Wijsheidsgeschriften op haar beurt weer een op zich zelf staand onderdeel vormt van de Hebreeuwsche letterkunde.

Wij hebben de oorzaak in de voorafgaande bladzijden trachten te doen uitkomen. Het genie van Israel is niet zoo eenzijdig als sommige geleerden nog altijd schijnen te meenen. De zin voor wetenschap heeft aan het volk van den Godsdienst niet ontbroken, al heeft hij hier niet geleid tot zoo ontzagwekkende prestaties als in Griekenland. Israël had een' andere roeping te vervullen. Toch is de invloed van de Wijsheid grooter geweest, dan men gewoonlijk aanneemt. Bewoog ze zich eerst voornamelijk op het gebied van het practisch leven, weldra verstoutte ze zich tot critiek op de overgeleverde godsdienstige voorstellingen en waarschijnlijk was het nog gekomen tot een' vrije Joodsche wetenschap, indien niet door den onspoed der tijden het wetenschappelijk genie ware geleid in de baan der schriftgeleerdheid.

ERRATA.

Pag. 68, regel 11 van boven. zijn in enkele exempl. een paar woorden uitgevallen, de regel luidt: *is het hart der menschen vol, om kwaad te doen*;

Pag. 83, regel 11 van boven, staat כשמחת; lees בשמחת.

„ 101, „ 10 „ boven, „ כור; lees בור.

„ 105, „ 6 „ boven, „ ככלות; lees סכלות.

„ 110, „ 9 „ onderen, staat זדה; lees זרה.

„ 113, „ 2 „ boven, staat זכה; lees זרה.

STELLINGEN.

I.

De vraag naar den invloed van den Griekschen Geest op het O. T. is in de eerste plaats een kwestie van exegese.

II.

Pred. 12 : 9—14 is „onecht”.

III.

Job 42 : 7—17 is een later toevoegsel.

IV.

Psalm 16 : 10 en 11 wordt niet gedoeld op persoonlijke onsterflijkheid.

V.

De profetische eschatologie is niet van zuiver Israëlitischen oorsprong.

VI.

Wij begrijpen de Profeten het best, wanneer we uitgaan van de gedachte, dat zij „zieners" zijn geweest.

VII.

Het is onjuist, het boek Prediker te beoordeelen naar den maatstaf van onze logica.

VIII.

Ten onrechte zegt Prof. BOLLAND (Het eerste Evangelie in het licht der oude gegevens), dat het eerste evangelie doortrokken is van den Philonischen geest.

IX.

In de eerste hoofdstukken van het Johannes-evangelie wordt nog gepolemiseerd tegen een godsdienstige secte, die Johannes den Dooper als den Messias vereerde.

X.

Ten onrechte zoekt men in het bekende fragment van Papias (Eus. H. E. III, 39) steun voor de z.g. Logia-hypothese.

XI.

Het onderscheid tusschen „orthodox" en „modern" is zoowel van formeelen als van materieelen aard. Het formeele onderscheid bestaat in de verschillende verhouding, waarin men staat tot de waarheid (Cf. Dr. H. T. de Graaf; T. d. T., 1908, afl. 2); het materieele onderscheid bestaat in de verschillende waardeering van de „heilsfeiten".

XII.

Een „moderne" confessie is onbestaanbaar. Voor de „modernen" valt dan ook de oude gemeente-idee weg.

XIII.

„Orthodoxen" en „modernen" behooren niet in één kerkverband. De eersten moeten dezen toestand gevoelen als in strijd met hun kerkelijk bewustzijn, de laatsten als een beperking van hunne vrijheid.

XIV.

Het geloof in een persoonlijk voortbestaan worde voornamelijk gepredikt in verband met 's menschen behoefte aan zedelijke volmaking.

XV.

Het is onbillijk, van de Katholieke Kerk de erkenning van het „Modernisme” te eischen.

XVI.

Het „Pragmatisme” (Pragmatism, A new name for some old ways of thinking, by WILLIAM JAMES) zal het verbroken evenwicht tusschen de theoretische en practische functiën van onzen geest herstellen.

XVII.

Het vereenigingsleven wordt een steeds meer dreigend gevaar voor de vrije ontwikkeling der persoonlijkheid.

XVIII.

De Christelijke moraal is een dwaasheid, wanneer zij gepredikt wordt, los van haar godsdienstigen grondslag (Tegen VAN EEDEN, Gids, Oct. '07).

XIX.

Het is niet mogelijk, noch wenschelijk, de bespreking van de sociale problemen van kansel en catechisatie te weren.

XX.

Onze Psalm- en Gezangbundel eischt dringend herziening.

XXI.

Bij het catechetisch onderwijs make men meer dan tot dusver geschiedt, gebruik van „aanschouwing".

XXII.

Men ontleene de stof voor het catechetisch onderwijs in de eerste plaats aan den Bijbel.

XXIII.

De catecheet trachte vooral de zelfwerkzaamheid van den leerling te bevorderen.

TYP. OLDAMBT WINSCHOTEN,

BS 1455 .S9

Swart

De inv... van den griekschen...

590146

FEB 8 '32 Lange FEB 29 '32